Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVIII. Band, 4. Heft.

XVII.

Platons Ideenlehre.

Von

H. Gomperz.

Einer der gründlichsten Kenner Platons, und zugleich einer unserer konsequentesten Denker, Paul Natorp, hat in ausführlicher Darstellung eine neue, unserer Überzeugung nach jedoch völlig verfehlte Auffassung der platonischen Ideenlehre zu begründen versucht. Eine selbständige und einigermaßen eingehende Besprechung dieses Versuches dürfte unter solchen Umständen einer besonderen Rechtfertigung nicht mehr bedürfen.

„Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus“ [1] — was dieser Titel andeutet, das bestätigt das ganze Werk: es ist seinem Verfasser nicht weniger um die Verfechtung einer bestimmten philosophischen Richtung als um die Erklärung Platons zu tun. Auch dem Referenten sei deshalb zunächst eine prinzipielle Auseinandersetzung gestattet.

Jene Richtung, die auf dem Titelblatt die „idealistische“ heißt, bezeichnet N. im Verlaufe seiner Untersuchungen meist als die „kritische“ und setzt sie einer „dogmatischen“ entgegen. Wie er diese Ausdrücke versteht, erfahren wir am ausführlichsten S. 366 ff.

---

[1] Leipzig. Verlag der Dürrschen Buchhandlung. 1903. VIII u. 474 S.

Danach richtet sich die „Wissenschaft“ auf den „Gegenstand“. Der Dogmatismus nun meint, dieser Gegenstand sei „gegeben“; die Erkenntnis habe sich nach ihm zu richten; und sie könne ihn erschöpfen. Für den Kritizismus dagegen bedeutet der Gegenstand ein durch die Wissenschaft zu bestimmendes x; diese Bestimmung habe auszugehen von den Gesetzen des Denkens, den Funktionen der Erkenntnis, den auf diese sich gründenden Methoden der Wissenschaft; doch auch so lasse sich dieser Prozeß der Determination nur annäherungsweise vollziehen, nie vollenden.

Solange diese These in solcher Allgemeinheit formuliert wird, mag man sich für sie auf Kant berufen. Sieht man näher zu, so steht N. von ihm doch recht weit entfernt. Denn für Kant ist zwar freilich nicht der „Gegenstand“ gegeben, wohl aber sind gegeben die „Anschauungen“, die sinnlichen Empfindungsqualitäten: aus ihnen baut der „Verstand“ einen geordneten Zusammenhang möglicher Erfahrung und damit auch ein System von empirischen „Gegenständen“ auf. Davon ist bei N. keine Rede: für ihn ist, so scheint es, nichts „gegeben“; auch nicht, wie etwa für Fichte, das „Ich“. Sondern als ein selbsttätiger, voraussetzungsloser Prozeß konstruiert „die Wissenschaft“ durch ihre eigentümlichen Methoden, die notwendigen Gesetze ihres Verfahrens, die Welt der Subjekte wie der Objekte; letztes Prinzip, voraussetzungslose Urvoraussetzung, ist die Methode des methodischen Verfahrens, das „Gesetz der Gesetzlichkeit“.

Dies ist jedenfalls eine eigenartige Ansicht. Zu widerlegen wird sie schwerlich sein. Vielleicht waltet wirklich zwischen allen Teilen der Welt ein so durchgreifender, geheimnisvoller Zusammenhang, daß Erkenntnis überhaupt nicht möglich wäre, wenn irgend etwas sich anders verhielte, als es tatsächlich von uns erkannt wird; vielleicht ist es z. B. in der Tat eine Bedingung möglicher Erfahrung, daß der Mensch 32 und nicht vielmehr 36 oder 28 Zähne habe. Immerhin wird man sagen dürfen, daß dies nicht eben der Eindruck ist, den der unbefangene Betrachter von der Arbeit der Wissenschaft empfängt. Durchweg vielmehr scheint diese Arbeit auf eine ihr äußerliche, blinde und brutale Tatsächlichkeit zu stoßen; und damit scheint denn auch das „Gegebene“

als ein an dem Zustandekommen der Erkenntnis irgenwie wesentlich mitbeteiligter Faktor sich zu erweisen. Und dies wird man noch hinzusetzen dürfen: alle Versuche, im einzelnen die konkrete Mannigfaltigkeit der Erfahrung auf dem Wege „transzendentaler Deduktion“ aus dem Wesen der Erkenntnis abzuleiten, sind bisher gescheitert; und auch N. ist diesem Schicksale nur entgangen, weil er eine solche Ableitung im Detail durchzuführen gar nicht unternommen, sondern sich auf die Proklamierung der allgemeinen Grundsätze beschränkt hat.

Doch wir treten an unsern Gegenstand näher heran und fragen: diese allgemeinen Grundsätze — mögen sie nun berechtigt sein oder nicht — sind es diejenigen Platons? Dies ist die Meinung des Verfassers. Die platonische Philosophie, so lehrt er, war eine „kritische“ in dem eben erklärten Sinne: ihre letzten Prinzipien, die „Ideen“, bedeuten Methoden des wissenschaftlichen Verfahrens, Gesetze der Erkenntnis; Aristoteles, ein unverbesserlicher „Dogmatiker“, hat sie mißverstanden und hat deshalb aus den Ideen „gegebene“ Realitäten, hyperphysische „Dinge“ gemacht. Ist diese Auffassung haltbar? Auch hier wird es von Vorteil sein, noch kurze Zeit allgemeinen Betrachtungen zu widmen.

Zunächst also: Sind die platonischen Ideen Methoden? Dies läßt sich in einigen Fällen mit einer gewissen Scheinbarkeit behaupten. Man könnte z. B. sagen, „das Gute“ bedeute die Methode der ethischen, „das Schöne“ die Methode der ästhetischen Bewertung; „das Ähnliche“ und „das Unähnliche“ repräsentierten das Verfahren der Gleichsetzung und Unterscheidung, „das Eine“ und „das Viele“ das Ansetzen und das Zählen von Einheiten, usf. Freilich wäre es auch hier kaum glaublich, daß Platon immerfort von diesen „Methoden“ reden, jedoch niemals ihr Wesen oder die Bedingungen ihrer Anwendung darlegen sollte: denn was nützt schließlich ein Verfahren, von dem weder das Wie noch das Wann seiner Verwendung bekannt ist, sondern allein sein Name? Und andererseits versteht sich von selbst, daß in zahlreichen Fällen eine solche Entsprechung zwischen Ideen und Methoden auch dann stattfinden müßte, wenn die ersteren im aristotelischen Sinne „hypostasierte Begriffe“ wären: da nämlich für jedes Gebiet, dessen

Gegenstände unter einen sehr allgemeinen Begriff fallen, notwendig auch besondere Verfahrungsweisen möglich sind. So entspricht natürlich dem Begriff „Tier“ der Inbegriff der zoologischen Methoden: daraus folgt indes keineswegs, daß auch die platonische Idee des Tieres diese Methoden bedeutet, und nicht vielmehr jenen Begriff. Allein beschränken sich denn die platonischen Ideen auf Begriffe von solcher Allgemeinheit? N. selbst führt (S. 297) aus dem Philebos (p. 15 AB) als Beispiele von Ideen an „den Menschen, das Rind, das Schöne, das Gute“. Nun frage ich: ist „das Rind“ eine Methode? Wird man antworten, es bedeute dies eben die wissenschaftliche Theorie der Rindviehzucht und den Inbegriff der in dieser Theorie angewandten Methoden? Oder was für Methoden soll es sonst geben, welche auf das Rindvieh ausschließlich sich beziehen? Doch weiter: Wenn wir irgend etwas wissen, so ist es das, daß Platon als Ideen nicht nur Einheit, Vielheit und Unendlichkeit, sondern auch die einzelnen Zahlen (die μονάς, δυάς, τριάς usw.) angesetzt hat. Und abermals frage ich: ist die Dreiheit eine Methode? Gibt es irgend ein Verfahren der Dreiheitssetzung, das von der allgemeinen Methode des Zählens verschieden wäre?

Wie hilft sich nun der Verfasser in solchen Fällen? Er ersetzt die „Methode“ durch das „Gesetz“. Allein ich kann nicht umhin, zu glauben, daß er hierbei durch eine Äquivokation sich selber täuscht. Denn ein anderes ist das „Gesetz“ als Norm des Denkens und das „Gesetz“ als Regel des Geschehens. Jene mag man in gewissem Sinn mit der Methode gleichsetzen, diese fällt mit ihr so wenig zusammen, daß sie vielmehr ein Ergebnis methodischer Untersuchung darstellt. N. sagt (S. 390), man könne sich „als Beispiel einer platonischen Idee ein Gesetz wie etwa das Newtonsche Attraktionsgesetz“ denken. Aber ist ein solches Gesetz eine Methode? Ganz im Gegenteil ist es offenbar ein Ausdruck, den wir für die Erscheinungen finden, indem wir sie nach gewissen Methoden bearbeiten. Doch gleichviel: sind die platonischen Ideen wenigstens „Gesetze“ in diesem Sinne? Allein sicherlich gilt von Naturgesetzen in noch höherem Grade, was wir eben von Methoden sagten: wer von ihnen verständlich sprechen will, muß uns sagen,

wie sie lauten, nicht, wie sie heißen! Gibt es nun irgend ein Beispiel, daß Platon eine Idee formuliert hätte als ein Gesetz von bestimmtem Inhalt? Gibt es in all seinen Schriften einen einzigen Satz von der Form: „Wenn man einen Körper, der dichter ist als das Mittel, in dem er sich befindet, der Unterlage beraubt, so fällt er senkrecht gegen die Erdoberfläche, und dies ist die Idee der Schwere“? Solange jedoch ein solcher Satz, oder irgend ein Äquivalent eines solchen Satzes, nicht nachgewiesen ist, haben wir gar kein Recht, die Ideen als Naturgesetze zu deuten; und ebensolange muß es als vollkommen willkürlich gelten, wenn N. unter dem ὃ ἔστι ζῷον den „Verein der gesetzlichen Grundlagen aller fundamentalen Lebensbedingungen“ versteht (S. 342), bei den Ideen von Haar, Lehm und Kot „an ein Gesetz der chemischen Zusammensetzung“ denkt (S. 228) und die „Teilhabe“ der Dinge an den Ideen „ganz schlicht das Verhältnis des Falls zum Gesetz“ besagen läßt (S. 151). Und wie könnte auch dies die Bedeutung der Idee sein, da doch Naturgesetze nur auf Veränderungen sich beziehen, die Ideen aber ganz überwiegend auf Gegenstände, Eigenschaften und Relationen? Was für Bedingungen der Gleichheit z. B. sollte denn die also verstandene „Idee“ der Gleichheit angeben?

Doch da erwidert N. (S. 151): „Das jedesmalige (empirische) Subjekt, von welchem dies Prädikat ausgesagt wird, ist schön aus keinem anderen Grunde, als weil es „teilhat“ an jenem, dem Schönen selbst; d. h. weil es die Bedingungen erfüllt, welche die Definition des Schönen für die Anwendung dieses Prädikats auf ein gegebenes = x festsetzt.“ Auch hier scheint mir N. zu übersehen, daß damit nun wieder eine ganz andere, somit eine dritte Bedeutung der Idee behauptet wird. Erst sollte sie „Methode“ sein, nämlich ein Verfahren der Begriffsbildung und Gesetzesformulierung, dann ein Gesetz, und jetzt endlich eine Definition. Oder sind Definition und Gesetz doch dasselbe? Gewiß nicht! Jene gibt an, was ich unter A verstehe; dieses sagt eine konstante Beziehung dieses A zu einem B aus. Es definiert z. B. Platon die Gerechtigkeit als die Eigenschaft, das Seine zu tun. Kann man deswegen sagen, daß der Gerechte das Seine tue, sei

ein Gesetz? Dies wäre vielmehr eine Tautologie — und dasselbe würde von jedem „Gesetze“ gelten, das sich darauf beschränkte, Begriffe zu definieren, statt von schon anderweitig definierten Begriffen etwas auszusagen. Indes, lassen sich nun wenigstens die platonischen Ideen wirklich als Definitionen erklären? Auch dies scheint mir unmöglich. Und wiederum muß ich fragen: gibt es denn auch nur eine einzige platonische Stelle, an der als Beispiel einer Idee — ein Satz angeführt wird? Freilich, das wäre gewiß in Platons Sinne, wenn man sagte, durch die Definition werde die Idee erkannt; die Idee des Schönen z. B. erkenne man, indem man einsehe, was das Schöne ist. Allein darin liegt nicht, daß die Idee die definitio, vielmehr daß sie das definitum ist. Das in der Begriffsbestimmung Bestimmte aber ist — nicht eine Methode, nicht ein Gesetz, nicht eine Definition, sondern eben ein Begriff. Und damit wären wir denn schließlich bei dieser alten Erkenntnis wieder angelangt: die platonischen Ideen sind Begriffe.

Und auch diese Erklärung der „Idee“ ist N. selbst nicht fremd. Denn auf S. 70f. z. B. wird das reine Sein der Idee ganz schlicht so erklärt: „Es soll der Begriff von allem Sinnlichen rein abgelöst, es soll die Denksetzung, rein nach dem darin gesetzten Inhalt, ohne jede fremdartige Beimischung im Gedanken festgehalten werden.“ Hier ist, wie man sieht, von Methoden, Gesetzen und Definitionen gar keine Rede; sondern hier ist die Idee, was sie immer war: ein Begriff, d. i. eine Gruppe logischer Bestimmungen. Trotzdem glaubt N., auch hier noch von allen älteren Erklärern weit abzuweichen. Denn sie alle haben, ihm zufolge, an Platons Gedanken sich schwer versündigt: sie haben, das ist seine immer wiederkehrende Klage, seit Aristoteles in dogmatischer Verblendung aus den Ideen Dinge gemacht; sie haben Platon zugemutet, daß er für diese Ideen ein substantielles Sein in Anspruch nehme, sie für Sachen halte, die doch nie und nirgend in der Welt anzutreffen seien, kurz — wir dürfen es wohl so ausdrücken — er habe die Begriffe hypostasiert. Über das Recht dieser Beschuldigung nun möchte Referent sich mit dem Verfasser noch kurz prinzipiell auseinandersetzen, ehe er auf dessen Kommentar zu den einzelnen Dialogen eingeht. Auch diese Beschuldigung

nämlich halte ich nur zum Teil für begründet. Und was mir an ihr unbegründet scheint, möchte ich auf einen doppelten Fehler zurückführen. Ich glaube nämlich: N. überschätzt das Maß von Hypostasierung, welches die Mehrzahl seiner Gegner Platon zutraut, und er unterschätzt das Maß von Hypostasierung, das auch er selbst noch diesem Denker leiht und leihen muß.

Die Ideen, so versichert der Verfasser ungezählte Male, sind Gesetze. Allein was sind denn Gesetze? Eines betont er jedenfalls mit vielem Nachdruck (S. 397): das Gesetz ist die Ursache des Einzelfalles. Dies schließt verschiedene Möglichkeiten aus. Das Gesetz kann nicht bloß die Summe aller Einzelfälle sein; sonst wären ja diese ihre eigene Ursache. Es kann auch nicht bloß ein Gedanke sein, in dem wir die vielen Einzelfälle zusammenfassen; denn gewiß werden diese nicht durch unsere Gedanken verursacht. Und endlich: irgend eine Art von Sein muß wohl auch dem „Gesetz" zukommen, da man doch etwas, was gar nicht existierte, schwerlich als die Ursache realer Vorgänge bezeichnen würde. Liegt darin, daß das Gesetz an einem bestimmten Ort oder zu einer bestimmten Zeit existiert? daß man irgendwo zwischen Saturn und Uranus über das Gravitationsgesetz stolpern oder daß es einen irgend einmal um Mitternacht erschrecken könnte? Gewiß ist dies nicht die Meinung von N. Aber was ist denn dann seiner Meinung nach ein Gesetz? Offenbar ein Etwas, dem wohl eine gewisse Art des Seins zukommt, jedoch weder die eines körperlichen Dinges noch diejenige eines seelischen Erlebnisses. Und diesen Begriff von Realität leiht er daher notwendig auch Platon, wenn er dessen „Ideen" als „Gesetze" erklärt. Indes, eben dies und nicht mehr ist es, was auch seine Gegner behaupten. Wenigstens die Verständigen unter ihnen; denn daß verbissene Gegner Platons sich vielleicht die Ideen wie Fässer in einem Keller denken mögen, will ich gewiß nicht bestreiten. Aristoteles aber und seine modernen Nachfolger behaupten doch nur den χωρισμός: Platon soll die Idee gedacht haben als etwas von den Einzeldingen „Getrenntes", von ihnen Verschiedenes, d. h. als etwas, was wohl ein Sein hat, allein weder das eines Körpers noch das eines Bewußtseins. N. freilich entrüstet sich fortwährend darüber, daß der Stagirit die Idee als „ein

besonderes, für sich existierendes einzelnes Ding“ (S. 380), ihr Sein als „Existenz in concreto“ (S. 390) verstanden habe. Er übersieht, wie mir scheint, daß die Beantwortung der Frage, ob diese Bestimmungen auf die platonische Idee zutreffen, nicht nur von unserem Verständnis des letzteren Begriffes abhängt, sondern auch von der Art, wie wir die Begriffe „Ding“, „Existenz“, „Konkret“ usw. definieren. Schreibt man z. B. allem, was irgendwie ist, „Existenz“ zu, dann „existiert“ gewiß auch die platonische Idee; aber ebenso gewiß „existiert“ sie nicht, wenn man zur „Existenz“ ein Sein zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten verlangt. In der Tat ist nichts schwankender als die ontologische Ausdeutung des Intelligiblen: für Platon ist es das „wahrhaft Seiende“, für Chrysipp zwar ein „Etwas“, jedoch kein „Seiendes“; von altersher bezeichnet man die Anerkennung des Intelligiblen als „Realismus“, und jüngst ist ihm gerade die „Realität“ abgesprochen und dafür ein „ideales Sein“ zuerkannt worden; ja Bolzano hielt es für eine der merkwürdigsten Eigenschaften der „Vorstellungen an sich“, daß sie „nicht existieren“. Man ersieht hieraus: nicht irgend eine bestimmte Art und irgend ein bestimmter Grad der Realität sind das Wesentliche und Charakteristische an der „Hypostasierung“ des Intelligiblen, sondern die Anerkennung des Logischen als einer besonderen, dem Physischen und Psychischen koordinierten Sphäre — mag man immerhin nur diesen beiden letzteren Sphären „Existenz“ und nur der physischen allein „Dinglichkeit“ zuschreiben wollen. Wer immer einem Begriffe wahre Einheit und numerische Identität zuerkennt — ohne Rücksicht darauf, von wem und zu welcher Zeit derselbe gedacht und auf welche Objekte er angewandt wird; und ebenso wer immer einem Satze wahre Einheit und numerische Identität zuerkennt — ohne Rücksicht darauf, von wem und zu welcher Zeit derselbe gedacht und auf welche Sachverhalte er angewandt wird — der „trennt“ das Logische vom Physischen und vom Psychischen im Sinne des aristotelischen χωρίς. Dies aber tut N. ganz ebenso unzweifelhaft hinsichtlich der „Gesetze“ wie Platon hinsichtlich der „Ideen“. Einerseits nämlich ist doch ein Gesetz nichts anderes als ein Satz: ein Satz, der von unbegrenzt vielen Einzelfällen etwas Gemeinsames aussagt. Und

andererseits verhält sich der Inhalt dieses Satzes, als ein Typus des Geschehens, ganz ebenso zu jenen einzelnen Geschehnissen, wie sich der Inhalt der Idee, als ein Typus von Gegenständen, Eigenschaften usw., zu den einzelnen Gegenständen, Eigenschaften etc. verhält. Unterscheidet daher N. das Gesetz von den Einzelfällen und sieht sogar in ihm deren „Ursache“, so verfährt er in jeder Hinsicht und genau ebenso wie Platon, wenn dieser die Idee von den Einzeldingen unterscheidet und in ihr deren „Prinzip“ erblickt. Allein dies hat nicht darin seinen Grund, daß die platonische Idee ebensowenig Realität hätte wie das Gesetz und überhaupt in Wahrheit nur ein Gesetz wäre, sondern umgekehrt darin, daß das Gesetz ebensoviel Realität hat wie die Idee und überhaupt in Wahrheit nur eine platonische Idee ist.

Ich füge noch eine allgemeine Bemerkung hinzu. Sie betrifft das Recht dieser „Trennung“ des Logischen vom Physischen und Psychischen. Diese halte ich nämlich in demselben Sinne für berechtigt wie die „Trennung“ des Physischen vom Psychischen. Und glücklicherweise scheint es mir dabei keinen Unterschied zu machen, ob man die Frage von einem „dogmatischen“ oder von einem „kritischen“ Standpunkte aus untersucht. Fragt man, was „gegeben“ ist, so wird nach dem Zeugnisse des gemeinen Bewußtseins der Körper erfahren als ein und derselbe — trotz der Mehrheit und dem Wechsel der Wahrnehmungen, in denen wir ihn erfassen; und ebenso wird auch der Begriff oder der Satz erfahren als ein und derselbe — trotz der Mehrheit und dem Wechsel der Denkakte, in denen wir ihn erfassen. Und fragt man nach den Forderungen der Wissenschaft, so müssen die Körper von den Bewußtseinstatsachen unterschieden werden, weil zwischen ihnen Beziehungen möglich sind, die zwischen diesen nicht bestehen können (z. B. Nebeneinander, Bewegung usw.), und weil auf diese Beziehungen die Wissenschaft der Physik sich gründet; und ebenso müssen auch die Begriffe, Sätze usw. von den Bewußtseinstatsachen und den Körpern unterschieden werden, weil auch zwischen ihnen Beziehungen möglich sind, die zwischen jenen nicht bestehen können (z. B. Widerspruch, Folge usw.), und weil auf diese Beziehungen die Wissenschaft der Logik sich gründet. Ein relatives Recht der

„Trennung“ des Logischen vom Physischen wie vom Psychischen scheint mir demnach unzweifelhaft. Dagegen halte ich dieses Recht allerdings für kein absolutes — ebensowenig wie das Recht jener anderen Trennung. Den Forderungen der Physik nämlich genügt die Anerkennung einer empirischen Realität des Physischen: der Glaube an transzendente „Dinge an sich“ gehört nicht zu ihren Postulaten. Ganz ebenso nun genügt auch den Forderungen der Logik die Anerkennung einer empirischen Realität des Logischen, d. h. die Anerkennung der Tatsache, daß Begriffe, Sätze usw. als unabhängig von unseren Denkakten bestehend gedacht werden. Dagegen verlangt diese Wissenschaft nicht den Glauben an ihre transszendentale Realität: sie gewinnt gar nichts, wenn wir annehmen, daß Begriffe, Sätze usw. auch „an sich“ existieren. Platon nun — dies scheint mir völlig zweifellos — hat die Ideen allerdings von allem Physischen und Psychischen getrennt, jedoch nicht nur in einem relativen, sondern auch in einem absoluten Sinne. Darin liegt sein unsterbliches Verdienst und sein schwerer Fehler. Er hat sich zur Logik genau so verhalten, wie sich zur Physik ein Mann verhielte, der, in einer Gesellschaft Berkeleyscher Idealisten lebend, zuerst die Lehre von der transzendentalen Realität der Außenwelt verkündete: ein solcher würde allererst eine wissenschaftliche Physik möglich machen, zugleich jedoch die Möglichkeit dieser Wissenschaft an eine unhaltbare metaphysische Annahme knüpfen. Ebenso hat Platon meiner Überzeugung nach als Erster die Voraussetzungen jeder Logik geschaffen, diese Wissenschaft aber zugleich mit dem Erbe einer haltlosen metaphysischen Doktrin belastet. Von diesem Vorwurfe möchte N. die Ideenlehre reinigen; doch er raubt ihr damit auch ihren einzigen Sinn und ihren unvergänglichen Ruhmestitel.

Soviel im allgemeinen. Jetzt von der Erklärung der einzelnen Dialoge, soweit diese hierhergehört, d. h. soweit sie sich auf das Verständnis der Ideenlehre unmittelbar bezieht: alles, was in bezug auf die Reihenfolge der platonischen Schriften und auf die Interpretation einzelner Stellen beigebracht wird, müssen wir beiseite lassen. Und so auch, was über die ersten Jugendschriften bemerkt wird. Vielmehr können wir gleich mit den Ausführungen des Verfassers über den Menon beginnen.

Die in dieser Schrift vorgetragene Lehre von der ἀνάμνησις nun ist ihm äußerst unangenehm, und so wird denn auch Platon ihretwegen recht hart angelassen. Die platonische Logik, die „auf das Faktum der Wissenschaft sich hätte stützen, und das darin tatsächlich waltende und zum Bewußtsein kommende Gesetz rein herauszuarbeiten und in seine Folgerungen zu entwickeln sich begnügen sollen" (S. 35 ff.), wird hier „mit einer gewagten psychologischen Vorannahme" „verquickt". Und „die Umdeutung der Ideen aus Gesetzen in Dinge einer besonderen Art, Überdinge, zu denen die Sinnendinge in einem überhaupt nicht erklärlichen, jedenfalls aber dinglich gedachten Verhältnis stehen sollen, war die fast unentrinnbare Folge jener psychologischen Wendung; denn, wie der in den Körper gebannten Seele die sinnlichen Dinge, so scheinen danach der Seele in ihrer reinen, körperfreien Existenz ebenso reine, körperfreie, existierende Dinge gegenüber gedacht werden zu müssen. Plato selbst hat das in seinen dichterischen Darstellungen nicht vermieden und kaum vermeiden können; aber auch in einigen ganz wissenschaftlich gemeinten Entwicklungen wird es mindestens durch seine Terminologie bisweilen allzu nahe gelegt, welche die von Aristoteles so gerügten 'dichterischen Metaphern' nie ganz abzustreifen vermochte". Kurz, Platon hat „mindestens zeitweilig jener psychologischen Wendung mehr nachgegeben, als im Interesse einer reinen Ausprägung des logischen Grundsinns seiner Lehre zulässig war". Man sieht: dies sind wenig hoffnungsvolle Aspekten einer Deutungsweise, die, um nicht ihrerseits gestehen zu müssen, sie habe Platon mißverstanden, gleich einsetzt mit der Behauptung, er habe sich selbst nicht verstanden. Doch auch sachlich scheint mir N. den Knoten zusammenzuziehen, statt ihn aufzulösen. Nicht für eine Folge der „psychologischen Wendung" halte ich nämlich die Substantialität der Ideen, vielmehr für ihre Voraussetzung. Denn welchen Sinn hätte überhaupt die Lehre von der ἀνάμνησις, wenn die Ideen Methoden bedeuten sollten? Der ganze Nerv dieser Lehre ist doch die Gedankenfolge: der Mensch zeigt Kenntnisse, die er während seines Lebens nicht gelernt haben kann; folglich muß er sie schon vor seiner Geburt gelernt haben und sich jetzt nur ihrer erinnern. Diesem Gedanken liegt das unausgesprochene Axiom

zugrunde: jedes Erkennen entsteht durch Lernen, und d. h.: alles Wissen kommt von außen, das Denken ist ein rein rezeptives Erlebnis. Man kann gar nicht schroffer jenen „dogmatischen" Standpunkt einnehmen, der alles Erkennbare „gegeben" sein läßt, als hier geschieht; und doch soll Platon so nur durch unpassend gewählte Bilder eine extrem „kritische", alle Erkenntnis auf Selbsttätigkeit zurückführende Auffassung haben zum Ausdruck bringen wollen! Fürwahr, Platon hätte nicht Platon, er hätte der unphilosophischste aller Köpfe sein müssen, um so verkehrt zu verfahren!

Noch weniger als mit dem Menon ist der Verfasser mit dem Phaidros zufrieden. Hier, wo Platon schildert, wie die Seele die Ideen unmittelbar schaut, hier — das kann er nicht leugnen — „scheint dabei wenigstens das reine Sein der erkennenden Seele gegenüberzustehen als ein Äußeres, zwar nicht ein Sinnending, sondern ein Übersinnliches, nicht im Raum, sondern im Überraum, aber doch ans Sinnenreich gleichsam räumlich angrenzend, und so, trotz der beabsichtigten Erhebung über es, doch tatsächlich ihm bedenklich nahegerückt. . . . Es ist die Gefahr der Transzendenz, gegen die der Phaedrus keinen ausreichenden Schutz bietet . . . . Zugrunde liegt bei allem gewiß die Ursprünglichkeit der Denkfunktion und nichts anderes. Ja man darf sagen, das Transszendentale liegt zugrunde. Aber wird nicht das Transzendentale hier zum Transzendenten — das methodisch Überragende zum überragenden dinglichen Sein? Das Gesetz der Einheit ist gedacht, aber es ist gedacht nicht rein als Gesetz für die Erkenntnis des Gegenstandes in der Erfahrung, sondern als auch für sich selbst zu erkennender Gegenstand jenseits der Erfahrung; als etwas, das auch für sich 'ist'. . . . . Plato . . hatte diese Klippe zunächst zu befahren . . . . Er ist nicht gescheitert; aber keine seiner Schriften zeigt ihn der gefährlichen Stelle so nahe wie der Phaedrus" (S. 85 f.). „Er ist nicht gescheitert"; denn „es ist jeder Zweifel darüber ausgeschlossen, daß Platos Ideen von Anfang an bis zuletzt, und wenn je, dann im Phaedrus, Methoden besagen und nicht Dinge; Denkeinheiten, reine Setzungen des Denkens und nicht äußere, wenn auch übersinnliche 'Gegenstände'" (S. 73). Wo also

Platon von den Ideen als intelligiblen Gegenständen spricht, da will N. zeigen, was damit eigentlich „gemeint" ist — dieses Verfahren durchzieht von hier an das ganze Werk: ganz als handelte es sich nicht um die schlichte Interpretation eines philosophischen Schriftstellers, sondern etwa um die „höhere allegorische Auslegung" des Hohen Liedes. Und so erfahren wir denn, daß man den „übersinnlichen Raum" „auf die Dialektik oder reine Begriffswissenschaft als höchstes Wissenschaftsgebiet unbedenklich deuten" dürfe (S. 80). „Der 'hinlänglich', nämlich hinlänglich radikal begründete Sinn der Prädikation als gut, schön usw., das und nichts anderes ist die 'Idee' des Guten, des Schönen, und die richtige Subsumtion unter die zulängliche Definition des Prädikats, das ist die 'Teilhabe' (μέθεξις) an der Idee . . ." (S. 78). Platon nennt die Dinge Abbilder der Ideen. Natürlich hätte dies keinen Sinn, wenn die Ideen Methoden wären. Wie hilft sich N.? „Der reine Begriff, sagt er, ist das Ursprüngliche, der empirische das Abgeleitete. Das sagt die Terminologie des Urbilds und Abbilds", die nur derjenige mißverstehen konnte, „dem für die Metaphernsprache Platos nun einmal das Organ abging" (S. 73).

Ginge uns nur dieses „Organ" ab, so müßten wir mit N. in der Erklärung des Theaitetos völlig übereinstimmen; denn an „Metaphern" ist dieser Dialog gewiß nicht reich. Doch leider können wir ihm auch hier durchaus nicht zustimmen. Unsere Auffassung des Gespräches ist kurz die folgende. Es wird zunächst der kyrenaische Sensualismus widerlegt durch den Nachweis, daß die Relationsbegriffe nicht der sinnlichen Rezeptivität verdankt werden können. Und dann wird gezeigt, daß auch der kynische Intellektualismus, welcher das Wissen in die richtige intellektuelle Verknüpfung der Vorstellungselemente setzt, nicht zu einem haltbaren Begriffe der Erkenntnis führt, weil ihm mit der Dialektik auch jeder objektive Maßstab für die Richtigkeit jener Verknüpfung fehlt. Der erste Teil der Schrift gipfelt somit in dem Ergebnis: „Erkenntnis besteht nicht im Wahrnehmen, sondern im Denken"; der zweite in dem andern: „In was für einem Denken sie aber besteht, das kann keine Theorie bestimmen, die nicht in den Ideen über die wahren Objekte des Denkens verfügt." Das Verständnis

dieses Gedankenganges hat sich, wie mir scheint, der Verfasser dadurch verbaut, daß er schon aus dem negativen Resultat des ersten Teils eine positive Erkenntnistheorie herauspreßt, so daß ihm dann der ganze zweite Teil als vollkommen müßig erscheinen muß. Im einzelnen geht er hierbei so zu Werke. Platon führt p. 184 C bis p. 187 B aus: „Wir sehen durch das Auge, aber nicht mit dem Auge; vielmehr mit der Seele durch das Auge. Ebenso bei den übrigen Sinnen. Nun erkennen wir jedoch auch Gemeinsames inbezug auf die Inhalte der verschiedenen Sinne, z. B. ihre Zweiheit, Verschiedenheit usw. Dies Gemeinsame erkennen wir demnach durch kein besonderes körperliches Organ, sondern ausschließlich mit der Seele. In dieser Funktion kann nun die Seele nicht mehr wahrnehmend heißen, sondern nur mehr denkend. Allein es gibt wahre und falsche Gedanken. Und es ist daher zunächst zu untersuchen, ob nicht die Erkenntnis als ein wahrer Gedanke definiert werden könnte." Hieraus macht nun N. das Folgende. Ψυχή, sagt er (S. 109), ist „sehr häufig nicht Substanz-, sondern Funktionsbegriff". Es steht dann „für das fehlende Wort . . ., welches unserem 'Bewußtsein' entspräche". „Hiermit ist klar die Bewußtseinseinheit als Grundfunktion der Erkenntnis ausgesprochen." Δοξάζειν ferner „kann nicht anders" als durch „Urteilen" übersetzt werden (S. 110). „Damit ist die Erkenntnis auf den Begriff, auf die allgemeine Funktion der 'synthetischen Einheit', die Begriffe auf Grundbegriffe, als Grundarten der Synthesis, oder in anderer Wendung, Grundfunktionen des Urteils, zurückgeführt" (S. 111). Durch diese „grundlegenden Festsetzungen" ist die δόξα „festgelegt . . . im Sinne des Urteils: der Beziehung des Mannigfaltigen der Sinne auf die Einheit des Denkens und zwar durch bestimmte synthetische Grundfunktionen, man darf sagen: Kategorien. Durch diese wird der Gegenstand (das 'was ist') erkannt, das heißt im Denken für das Denken überhaupt erst gesetzt. Ohne es ist das Gegebene, Sinnliche bloß ein x, ein schlechthin, in aller Absicht Unbestimmtes, erst zu Bestimmendes". Wir haben es zu tun mit einer „kritischen Auffassung der Gegenstandserkenntnis, wie man in der strengsten Bedeutung dieses kantischen Terminus sie nennen darf" (S. 112). Dies heißt doch wahrlich aus einer

Mücke einen Elefanten machen! Tatsächlich ist nichts anderes „festgelegt“ als eine gewisse Spontaneität des Verstandes: die Sinne liefern nur den Stoff der Erkenntnis, der nun noch einer intellektuellen Bearbeitung bedarf. Ob diese Bearbeitung zu denken sei als eine richtige Verknüpfung der gegebenen Elemente — wie die sofort zu prüfende kynische Ansicht annahm; als eine Beziehung derselben auf die Ideen — wie Platon etwa Phaed. p. 76 D deutlich lehrt; als ein Abstrahieren des in ihnen enthaltenen Allgemeinen — wie Aristoteles und die Scholastik wollte; als ein Vergleichen, Beurteilen usw. — nach der Lehre Lockes; oder endlich als eine Subsumtion unter „reine Verstandesbegriffe — im Sinne Kants; dies alles bleibt vollkommen in der Schwebe und muß es bleiben, wenn die folgenden Erörterungen noch einen Sinn haben sollen. Allein des Verfassers ungeduldiger Enthusiasmus überfliegt all diese Möglichkeiten und findet in dem allgemeinen Prinzip jedes Intellektualismus „klar“ ausgesprochen die „transzendentale Einheit der Apperzeption“ und die kantischen „Kategorien“. Die notwendige Folge hiervon ist, daß er nun alle die Erörterungen des zweiten Teils nicht mehr als ernst gemeint kann gelten lassen, da es ja in der Tat keinen Sinn mehr hätte, zu fragen, ob die Erkenntnis „richtiger Gedanke“ resp. „richtiger Gedanke mit Erklärung“ sei, wenn ihr Wesen bereits bestimmt wäre. Dies ist denn auch N.s Meinung: „Damit verliert die Prüfung dieser Thesen für uns ihr direktes Interesse. Die positive Untersuchung ist mit dem ‘Nachtrag’ zum ersten Teil abgeschlossen; was folgt, beansprucht nur die Bedeutung der Gegenprobe, deren Ergebnis, wer richtig gerechnet hat, voraus weiß“ (S. 113). Was für eine Gegenprobe? Dies stellt sich der Verfasser so vor. Der im ersten Teil entwickelten kritischen Ansicht „steht gegenüber die dogmatische, für welche die Gegenstände gegeben sind, zuerst in der Sinneswahrnehmung, dann in deren Nachbild, in der Vorstellung, welche von außen in die Seele einem Spiegel gleich sich eindrückt. Es kommt dann bloß noch darauf an, daß man diese Vorstellungen auf die Dinge der Wahrnehmung auch richtig bezieht, so wird aus der ‘richtigen’ oder ‘wahren’, d. h. genau aufgeprägten ‘Vorstellung’ Erkenntnis. Das ist der kraß dogmatische Sinn der These: Erkenntnis gleich

wahrer Vorstellung (mit oder ohne hinzukommende Erklärung), die im zweiten Teil geprüft und ad absurdum geführt wird“ (S. 112). Ja wie denn?, fragen wir erstaunt. Daß die ἐπιστήμη eine δόξα sei, dies war im ersten Teil eine ungeheure Errungenschaft, war Kennzeichen und Beweis für Platons „kritischen“ Standpunkt? Und eben dies, daß die ἐπιστήμη eine δόξα sei, soll im zweiten Teil Kennzeichen und Beweis für eine „kraß dogmatische“ These sein? Freilich, antwortet der Verfasser. Denn δόξα „bedeutete . . . vorher das Urteil, dagegen jetzt die Vorstellung“. „Nur stellt sich Sokrates in gewohnter Schelmerei anfänglich so an, als wollte er die These ganz ernstlich verfechten; als gehe sie wohl gar aus den vorigen Aufstellungen ganz natürlich hervor. Er deutet mit keiner Silbe an, und der allzu treuherzige Theaetet merkt es auch gar nicht, daß damit in der Tat das volle Gegenteil der eben gewonnenen fundamentalen Festsetzungen ausgesprochen ist; daß vor allem der Ausdruck δόξα, in dem die neue These mit den vorausgegangenen Aufstellungen scheinbar zusammenhängt, eine gänzlich veränderte Bedeutung angenommen hat“ (S. 112f.). Aber wer in aller Welt hat denn den Verfasser geheißen, δόξα erst durch „Urteil“ und dann durch „Vorstellung“ wiederzugeben? Ich habe oben „Gedanke“ übersetzt — und zwar nicht willkürlich, sondern deshalb, weil Platon selbst δοξάζειν und διανοεῖσθαι vollkommen synonym gebraucht, indem er zunächst (p. 189 E) den zweiten dieser Ausdrücke als ein Gespräch der Seele mit sich selbst erklärt, und hierauf (p. 190 C) diese Erklärung sofort und vorbehaltlos auf den ersten anwendet. Bedeutet jedoch δοξάζειν ganz allgemein „Denken“, so könnte auch dann von einer völligen Veränderung der Bedeutung nicht die Rede sein, wenn mit dem Wechsel der beiden Teile das „Urteilen“ schroff durch das „Vorstellen“ abgelöst würde, da ja wirklich beide Tätigkeiten, der Wahrnehmung gegenüber, zu dem einen Begriff des „Denkens“ sich zusammenschließen. Allein von einem solchen schroffen Übergang ist in Wahrheit gar keine Rede. Denn noch weit im zweiten Teile heißt δοξάζειν „Urteilen“: so z. B. wird p. 190 C D gesagt μηδένα δοξάζειν ὡς τὸ αἰσχρὸν καλόν, ja noch p. 201 A. von den Rhetoren πείθουσιν οὐ διδάσκοντες ἀλλὰ δοξάζειν ποιοῦντες ἃ ἂν βούλωνται; und gewiß ist es ebensowenig möglich,

vorzustellen, daß A B ist, wie es den Rhetoren darauf ankommen kann, daß ihre Hörer sich etwas vorstellen. Daß dann gelegentlich δοξάζειν auch im Sinne von „Vorstellen“ gebraucht wird, leugne ich nicht. Wie wenig es jedoch dabei auf einen grundsätzlichen Unterschied abgesehen ist, zeigt deutlich p. 190D: Ἀλλὰ μὴν τὸ ἕτερον γε μόνον δοξάζων, τὸ δὲ ἕτερον μηδαμῇ, οὐδέποτε δοξάσει τὸ ἕτερον ἕτερον εἶναι. Das heißt: „Wer nur das Eine denkt, das Andere aber nicht, der wird nie denken, daß das Eine das Andere sei.“ Ersetzt man dagegen hier „Denken“ durch „Vorstellen“ oder durch „Urteilen“, so ergibt sich jedesmal etwas Absurdes. Oder sollte auch hier Platon mit besonders tiefer Absicht dasselbe Wort in demselben Satz zweierlei haben bedeuten lassen? Eine Erklärung des Theaitetos, die zu einer solchen Annahme nötigt, scheint sich mir selbst zu richten.

Der Phaidon exzelliert in Deduktionen. Dieselben haben durchaus nichts „Transzendentales“ an sich, sie sind rein dogmatisch-spekulativ: der Beweis z. B., der aus dem Verhältnis der Begriffe „Seele“ und „Leben“ auf die Unsterblichkeit schließt, ist so recht ein Musterbeispiel jenes „Vernünftelns“, dem Kant durch seine „Dialektik der reinen Vernunft“ ein Ende machen wollte. Allein N. hat sich so sehr darin geübt, überall die Spuren eines transszendentalen Verfahrens zu sehen, daß er rein dogmatische Gedankengänge überhaupt nicht mehr als solche versteht. Er wäre gewiß auch imstande, den ontologischen Gottesbeweis „idealistisch“ zu interpretieren; und so sind ihm denn auch die Unsterblichkeitsbeweise des Phaidon klassische Erzeugnisse des „Kritizismus“. Besonders die Stelle p. 99 E bis 101 E, an der davon die Rede ist, daß man die Wahrheit in den Begriffen (den λόγοι) suchen, eines aus dem anderen ableiten, keine unbewiesenen Voraussetzungen (ὑποθέσεις) machen solle usf., kurz eine Stelle, an der nichts anderes eingeschärft wird als das Prinzip der strengen Ratiozination, gibt ihm zu solcher wunderlichen Erklärung reichlichen Anlaß. Wie allgemein und unbestimmt jene Forderungen bei Platon gemeint sind, geht daraus hervor, daß Resp. VII, p. 533 C bis 534 B fast mit denselben Worten der Grundsatz ausgesprochen wird, nicht undefinierte Begriffe zu verwenden, während im Phaidon aller-

dings ein Satz (daß es nämlich die Ideen gibt) als die oberste ὑπόθεσις erscheint. N. jedoch bezeichnet (S. 129) die Mahnung, die ἀλήθεια τῶν ὄντων (rerum veritatem) in den λόγοι zu suchen, als den „bestimmt ausgesprochenen Grundsatz des Idealismus“ und findet (S. 131), daß hier „der Beweis hervorgekehrt und zum eigentlichen Fundament der Ideenlehre erhoben wird“. Was dies heißen solle, bliebe ganz unverständlich, wenn man sich nicht erinnerte, daß ja nach N. die Ideen Methoden sein sollen. Nichts natürlicher daher, als daß er, wo Platon einmal wirklich von Methoden spricht, darin allsogleich die Ideen sieht. Der Text zwar trennt beides aufs schärfste: ihm zufolge verlangt die Methode das Ausgehen von einer Hypothesis, und als Hypothesis wird hier die Annahme gewählt, daß es Ideen gibt. Der Erklärer dagegen findet (S. 150f.), daß hier „der methodische Sinn der Idee rein und radikal zum Ausdruck kommt“; auf diese „Methode der ‘Grundsetzungen’ wird nun der Sinn der Idee ausdrücklich und restlos reduziert. Eben das ist seine erste Hypothesis . . . .: es gibt die reinen Denksetzungen . . . . Aber nicht nur Platos erste Hypothesis ist, daß es die Ideen gibt, sondern die Idee selbst, das ist die Hypothesis.“ Was heiß tdas? Wie es scheint, das folgende. Die „Hypothesis“ ist eine „Setzung“. Gesetzt aber wird — im Satze — das Prädikat. Folglich ist die Idee das Prädikat, und mit dem „Teilnehmen“ oder „Teilhaben“ des Sinnendings an der Idee ist deshalb „nicht andres gemeint als das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt im . . . Urteil“ (S. 151 f.)- Macht man nun von dieser Erklärung die Anwendung auf die erklärte Stelle (Phaed. p. 100 C bis 101 E), so ergibt sich ein höchst merkwürdiges Resultat. Platon sagt, auf die Frage, warum (διὰ τίν' αἰτίαν) etwas schön oder groß etc. sei, dürfe man nur antworten: weil es an den Ideen der Schönheit oder Größe usw. teilhabe; alle anderen Antworten seien abzulehnen. Nach N. heißt dies also: der einzige Grund dafür, daß etwas schön oder groß ist, ist der, daß es schön oder groß ist! Und er fügt hinzu (S. 152): „Ist das Tautologie, so ist es wenigstens keine andere, als die unter dem Namen des Satzes der Identität als das Fundament der ganzen Logik allezeit anerkannt und unentbehrlich befunden worden

ist.“ Mit Verlaub: der Satz der Identität sagt, daß x A ist, wenn x A ist. Allein daß man auf die Frage, warum x A sei, keine andere Antwort geben dürfe als die: weil x A ist — um dies Platon sagen zu lassen, dazu war es notwendig, ihn „idealistisch“ zu erklären! Was sagt denn Platon wirklich? Er sagt, mit nicht zu überbietender, beinahe in Selbstverspottung umschlagender Schärfe, daß allein die Formalursache eine zulängliche Ursache sei, daß alle kausale oder sogar teleologische Erklärung der Erscheinungen zurückzustehen habe hinter der Aufgabe, diese Erscheinungen unter Begriffe zu bringen, sie logisch zu schematisieren. Dieses unheilschwangere Prinzip hat überreiche Früchte gezeitigt: die ganze aristotelisch-scholastische Naturbetrachtung ist aus ihm hervorgewachsen; und das bekannte Scherzwort Molières: „Opium facit dormire, quia est in eo virtus dormitiva“ steht in ununterbrochener historischer Kontinuität mit dem Satze des Phaidon (p. 101 C), wenn etwas zerbrochen werde, so dürfe man nicht sagen, es seien aus einem Ding zwei Dinge geworden wegen des Zerbrechens, sondern man müsse sagen, es seien zwei Dinge entstanden wegen der Teilnahme an der Idee der Zweiheit. Damit ist zugleich die Frage beantwortet, ob „mit diesen logischen Voraussetzungen für die Begründung des Werdens und Vergehens etwas geleistet ist?“ (S. 158). Wir erwidern: es ist damit allerdings etwas geleistet, und zwar etwas höchst Verderbliches: es ist nämlich der Grund gelegt zu der gesamten scholastischen Naturwissenschaft, als welche unter dem Zeichen der „causa formalis“ steht. N. dagegen behauptet, es sei im Phaidon vielmehr der Grund gelegt zur Erklärung des Einzelfalles durch seine „Subsumtion“ unter das „Gesetz“: als ob Platon auch nur mit einem Worte davon gesprochen hätte, unter welchen Bedingungen Schönheit, Größe, Zweiheit usw. eintrete (dies müßte doch das „Gesetz“ besagen), und nicht vielmehr ausdrücklich erklärte: καὶ ἐν τούτοις οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ’ ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχεσιν, καὶ δεῖν τούτου μετασχεῖν τὰ μέλλοντα δύο ἔσεσθαι . . ., τὰς δὲ σχίσεις ταύτας καὶ προσθέσεις καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας κομψείας ἐῴης ἂν χαίρειν, παρεὶς ἀποκρίνασθαι τοῖς σεαυτοῦ σοφωτέροις. Wie bringt es nun N. fertig, in dem Gespräch, das diesen Satz enthält,

die „logische Grundlegung zum Erfahrungsurteil“ (S. 154), ja sogar „den bestimmten Gedanken zu erkennen, daß eine Wahrheit der Erfahrungserkenntnis, eben auf Grund der Ideenerkenntnis, wiederum möglich, ja durch diese Grundlegung gerade ermöglicht wird“ (S. 145)? Auf zwei Argumente stützt sich im wesentlichen diese kühne Behauptung. Das eine: Platon sagt (p. 79 A), zweierlei müsse man unterscheiden (δύο εἴδη τῶν ὄντων seien zu setzen): das Sichtbare und das Unsichtbare; dieses unwandelbar, unkörperlich, göttlich, unsterblich usw., jenes wandelbar, körperlich, menschlich, sterblich usf. Hier klammert sich nun der Erklärer an das eine Wort ὄντων und preist (S. 144f.) den „großen, folgenreichen Fortschritt“, der darin liege, „daß jetzt das Wandelbare, nämlich das Gebiet des Sinnlichen, als zweite ‚Gattung dessen, was ist‘, neben dem Unwandelbaren, den reinen Denkobjekten, anerkannt wird, während bis dahin nur dem Unwandelbaren . . . ein Sein, eine Wahrheit zuerkannt wurde“. Die „gesetzliche Bestimmung des Wechsels der Erscheinung ist möglich, muß möglich sein, und also kommt dem Sinnlichen ein ihm eigentümliches Sein, eine ihm eigentümliche Wahrheit zu. Bis zu diesem Postulat . . . hat sich die Anerkennung des Sinnlichen doch jetzt schon durchgerungen.“ Das arme kleine Wort kann diese zentnerschwere Last von Folgerungen gewiß nicht tragen. Δύο εἴδη τῶν ὄντων — zwei Arten dessen, was es gibt. Ja, „gibt“ es denn die Erscheinung nicht, auch wenn sie nichtiger und wesenloser Schein ist? Könnte man denn vom Schein auch nur reden, wenn er nicht irgend eine Art von Sein hätte — sei es auch nur das Sein des trügerischen Blendwerks? Hat es je einen Idealisten gegeben, und wär’ es der strengste Anhänger des Vedanta, der nicht in der Sache eben dies zugestanden hätte? Und war es notwendig, Platon so gründlich zu kennen, sich so tief in die unscheinbarsten Wendungen seiner Rede zu versenken wie der Verfasser, um ihn dann so abgründlich mißzuverstehen? Das zweite Argument wird in dem folgenden platonischen Gedankengange (Phaed. p. 102 B ff.) gefunden: „Zugleich kann dasselbe Ding nicht an entgegengesetzten Ideen teilnehmen. Nacheinander ist dies im allgemeinen natürlich möglich, denn es kann aus einem Kalten ein Warmes werden usf. Allein es gibt

Dinge, die an gewissen Ideen überhaupt nicht teilnehmen können, weil dies ihrem begrifflichen Wesen widerspräche. So kann die Drei nie gerade werden, weil sie notwendig ungerade, das Feuer nie kalt, weil es notwendig warm ist. So ist nun aber auch die Seele, als das Prinzip des Lebens, notwendig lebendig; sie kann sich daher mit der Idee des Todes nicht verbinden; folglich ist sie unsterblich.“ Gewiß ein Beweis, der auf einen beruhigend gesunden, ja auf einen ungewöhnlich robusten Dogmatismus als auf seinen Erzeuger hinzuweisen scheint. Doch was versteht nicht N. alles aus ihm herauszulesen! „Nacheinander können kontradiktorische Prädikate demselben Subjekt auch in derselben Beziehung zukommen . . . Darin liegt gewissermaßen ein transzendentale Deduktion der Zeit: die Auseinanderhaltung durch die Zeit ist die Bedingung dafür, daß kontradiktorische Prädikate von demselben Subjekt auch in derselben Beziehung zulässig sind. Zeit sagt und ist zuletzt nur diese Auseinandersetzung im (logischen) Bewußtsein. . . . Hier liegt nun noch eine große Konsequenz nahe. Die Bestimmtheiten selbst bleiben. Sie müssen unwandelbar beharren . . .; indem, wenn eine Bestimmtheit aus einem gegebenen Subjekt entschwindet, sie nicht überhaupt vernichtet sein, sondern sich nur auf eine andere Stelle übertragen haben wird. Diese allgemeine Voraussetzung, daß das Eidos selbst nicht untergeht, nicht nur nicht für das reine Denken, sondern auch nicht im Wechsel des Geschehens, wird zwar nicht ausdrücklich formuliert, aber der nachfolgende Beweis der Unsterblichkeit . . . fußt unwidersprechlich auf dieser Voraussetzung und wäre ohne sie ganz unverständlich . . . Was aber sind die letzten Subjekte? Nichts als die für sich leeren Stellen, zwischen denen die Bestimmtheiten sich austauschen. Denn alles, wodurch sie sonst definiert würden, wären ja wiederum solche Bestimmtheiten . . . Wäre die Betrachtung vollständiger durchgeführt, so hätten wir darin genau die transzendentale Deduktion des Raumes, die der obigen der Zeit entspräche und zu ihr die notwendige Ergänzung bildete. Zugleich aber hätte das Prinzip der Erhaltung . . . ein erstes Fundament zu seiner logischen Begründung schon erreicht. Es muß jetzt, aus logischer Notwendigkeit, sich erhalten: 1. das

Stellensystem, 2. die Substanz des Geschehens. Es ist damit der Wissenschaft der Erfahrung die Aufgabe gestellt: alles Geschehen in Gleichförmigkeiten des Geschehens also darzustellen, daß derselbe Grundbestand des Seins in aller Veränderung erhalten bleibt" (S. 154 ff.). Gern möchte man hier jede Kritik unterdrücken. Doch die Zeit, in der solche Auslegung keiner Kritik bedarf, scheint noch nicht gekommen. Darum stellen wir fest: Platon sagt, ein Ding könne im Laufe der Zeit entgegengesetzte Bestimmungen annehmen; Kant (WW. II, S. 715 Rosenkranz) deduziert die Zeit transzendental durch den Nachweis, daß ohne eine Zeit keine Wissenschaft vom Wechsel entgegengesetzter Bestimmungen, mithin keine Wissenschaft von Veränderung und Bewegung denkbar wäre. Kann man deswegen sagen, Platon habe die Zeit transzendental deduziert? Das ist nicht anders, als wollte jemand schließen: „Chrysipp sagt, daß alle Organismen zweckmäßig gebaut sind; Darwin lehrt, die Zweckmäßigkeit im Bau der Organismen sei ein Ergebnis der natürlichen Zuchtwahl; folglich vertritt Chrysipp die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl." Doch weiter! Platons Unsterblichkeitsbeweis soll auf der Voraussetzung ruhen, daß das Eidos auch im Wechsel des Geschehens nicht untergeht. Hat er gesagt, gemeint oder angedeutet, wenn ein Körper sterbe, müsse dafür ein anderer lebendig werden? Allein gesetzt, er wäre töricht genug gewesen, ein solches „Gesetz von der Erhaltung der Qualität" zu formulieren — d. h. zu behaupten, es müßten stets gleich viele Dinge an einer Idee teilhaben —, was hätte das mit der Konstanz der Subjekte oder gar des Raumes, was hätte es vollends mit der Erhaltung der Materie oder der Energie zu tun? Nach all diesen „kritizistischen" Excessen wird man einigermaßen überrascht sein zu vernehmen, daß N. trotz alledem gerade im Phaidon den substantiellen Charakter der Ideen im Grunde gar nicht bestreitet. Zunächst zwar sollen sie nichts anderes sein als „begriffliche Bestimmtheiten" (S. 135), deren „Existenz" daher nur ihren logischen Wert bedeutet. Daß jedoch das z. B. p. 100 B so emphatisch betonte εἶναι des καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτό in der Tat nur diesen Sinn habe, das Schöne nur als eine besondere und eigentümliche begriffliche Bestimmtheit hinstellen wolle, ist schon deshalb unmöglich,

weil es — in des Verfassers eigener Übersetzung — p. 92 D heißt: „So gewiß gilt die Präexistenz der Seele, als ihr selbst eigen jene Seinsart ist, die den Beinamen des ‚was es ist' führt" (S. 140). Denn es wird doch niemand behaupten, die Seele habe kein anderes Sein als das einer „begrifflichen Bestimmtheit", ihre Realität erschöpfe sich darin, in dem logischen System der Begriffe eine bestimmte Stelle einzunehmen. Hierüber nun geht N. noch hinweg. Allein bald gesteht er, man dürfe sich nicht darüber täuschen, „daß das a priori hier wie im Menon und Phaedrus eine psychologische und schließlich metaphysische Wendung nimmt", daß nämlich „die reinen Grundbegriffe vorgefunden werden sollen als ‚voraus vorhanden', nicht aber von Anfang an rein erzeugt". Darin stimme der Phaidon mit dem Theaitetos überein. „Auch dort heißt es, nicht anders als hier, daß das Bewußtsein ‚durch sich selbst' die reinen Denkobjekte nicht etwa schafft, sondern ‚betrachtet', in ihnen Sein und Wahrheit ‚erfaßt'" (S. 141). In der Tat war diese Einräumung gar nicht zu umgehen, da doch niemand glauben wird, die Lehre von der ἀνάμνησις habe den Sinn, daß die Seele schon vor der Geburt sich das Operieren mit wissenschaftlichen Methoden angewöhnt habe. Allein dieses knappe Zugeständnis scheint mir für den Hauptpunkt, das Wesen der „Ideen" im Phaidon, viel bedeutungsvoller als alle gegensinnigen Behauptungen und Auslegungsversuche. Denn logische Bestimmtheiten, die von der Seele nicht erdacht, sondern vorgefunden werden, und die ihr überdies — nach Platons ausdrücklicher Erklärung — gegenüberstehen als Träger einer gleichen Seinsweise, bekunden damit einen Grad der Substantialität, den auch der verbissenste „dogmatische Mißverstand" nicht überbieten könnte.

Das Symposion braucht uns glücklicherweise nicht lange zu beschäftigen. Denn nur die Erklärung, welche der Verfasser von dem Schlusse der großen Rede des Sokrates resp. der Diotima gibt (p. 210 A bis 212 A), nimmt hier unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Er enthält, wie allbekannt, den Stufengang der Liebe und der Schönheit. Oder wenigstens: bisher wurde dies allgemein so angenommen. Nach N. freilich bedeuten diese Worte etwas ganz anderes. Das „Schöne" nämlich, behauptet er (S. 171 ff.),

„meint“ die „Gesetzesordnung“. Warum das Wort hier etwas anderes „meinen“ soll, als was es eben im Griechischen bedeutet, erfahren wir allerdings nicht. Um so mehr dafür darüber, wie trefflich dieser Schlüssel das Verständnis der einzelnen Stufen aufschließt. „Die erste Erkenntnisstufe verbleibt noch im Bereiche der Körperwelt und sucht zunächst in dieser die besonderen Gesetzlichkeiten auf, nicht ohne das Ziel einer die ganze Körperwelt umfassenden Gesetzesordnung“. Daß Platon die „Körper“ im physikalischen Sinne im Auge habe, wo er von der Liebe zu den καλὰ σώματα redet — dies ist ein Einfall, der bei dem antiken Autor eine ganz unantike Naivität voraussetzt. Allein woran mag dieser dann wohl gedacht haben, als er den Liebesmysten von der Liebe zu einem Körper (ἓν σῶμα p. 210 A) den Ausgang nehmen läßt? Oder sollte es schon an diesem einen Körper eine „besondere Gesetzlichlichkeit“ zu ergründen geben? „Das zweite Gebiet ist das des Psychischen: die Sittenwelt . . ., also das . . . Gebiet der sozialen und pädagogischen Organisationen: in welchem allen wiederum die durchgängige Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit erkannt werden soll.“ Nun spricht der Text hier freilich auch von der Schönheit der ἐπιτηδεύματα und νόμοι, denen der Grieche wegen ihres Maßes, ihrer Zweckmäßigkeit und Zusammenstimmung in der Tat den ästhetischen Wert nie aberkennt; allein vorher heißt es (p. 210 B C), auf dieser Stufe müsse man eine schöne Seele lieben, auch wenn sie in einem wenig anziehenden Körper wohne — und ich glaube kaum, das viele der Ansicht zuneigen werden, Platon ziele hier auf die Korrelation streng gesetzlicher psychischer Prozesse mit ungeordneten physischen Vorgängen ab. „Der dritte Schritt führt zum ‘Schönen der Wissenschaften’ . . . Hier gelangt das Streben der Erkenntnis bereits aufs ‘weite Meer’ der Theorie, um Gesetzlichkeit nach jeder Richtung, nicht mehr bloß in irgend einem Sondergebiet, zu verfolgen, und zahlreiche herrliche Sätze und Gedankengänge in unbeschränkter Forschung . . . zu erzeugen.“ Doch noch bleibt der letzte Schritt zu tun. „Nämlich, durch alle solche wissenschaftliche Arbeit gestärkt und gewachsen, erblickt man endlich die Einheit (Einzigkeit) der Wissenschaft (p. 210D τινὰ ἐπιστήμην μίαν), in ihrem letzten Einheitsgrunde, der Idee;

hier: der Idee des Schönen. Vertritt aber das Schöne notwendig das Gesetzliche, so bedeutet das eine Schöne notwendig das Gesetz der Gesetzlichkeit selbst: also die letzte zentrale Vereinigung aller besonderen Erkenntnisse im Urgesetze der Erkenntnis selbst, in ihrer reinen Methodengrundlage." Wie ist eine solche Art der Erklärung möglich? Ich weiß es nicht. Nur das Eine weiß ich, daß auch vom Standpunkte des Verfassers aus zu ihr keinerlei Notwendigkeit ersichtlich ist. Er tut sich viel darauf zugute, die Idee des Schönen so zu deuten, daß sie nicht „ein unsagbares jenseitiges Ding ist", sondern „ein im Denken, im induktiv fortschreitenden Erkennen klar erfaßliches und wiederum im irdischen Wirken anwendbares und sich fruchtbar erweisendes Prinzip" (S. 174). Nun wohl! Aber warum muß es gerade das Prinzip der Prinzipienhaftigkeit, und darf nicht das Prinzip der Schönheit sein? Gibt denn dies keinen Sinn? „Alle Schönheit in der Welt strahlt aus von einem sie durchwaltenden Prinzip der Schönheit. Die Dialektik als die Wissenschaft von den Prinzipien erfaßt auch dieses Prinzip der Schönheit: wer sich ihr widmet, der versenkt sich ganz in dieses Prinzip; es lebt ihm in seiner Reinheit. Was bedeutet ihm daneben noch die einzelne Schönheit des Irdischen? Erst hier ist die Liebe, der unendliche Durst nach dem Schönen, wirklich gestillt." So oder ähnlich mag man Platons Meinung wiedergeben, wenn man die hier ganz nebensächliche Frage möglichst umgehen will, ob er jenes Prinzip mehr oder weniger substantiell gedacht hat. Allein was in aller Welt sollte uns zu der Annahme nötigen, Platons Worte „bedeuteten" hier etwas, was sie sonst nie bedeuten, sie „verträten" einen Sinn, den man höchstens erraten, nie verstehen könnte? Und noch eins! Wie mag sich wohl N. die Komposition des „Gastmahls" vorstellen? „Bedeutet" das Schöne auch in seinen übrigen Teilen das „Gesetz", die Liebe das „Erkenntnisstreben"? Meint Aristophanes, daß die Dinge einander in ihrer Gesetzlichkeit zu erkennen streben, weil sie ursprünglich Teile eines Ganzen sind? Und rühmt Alkibiades von Sokrates, daß dieser sich standhaft geweigert habe, seine „besondere Gesetzlichkeit" zu erkennen, obwohl er ihm hierzu reichlich Gelegenheit geboten? Ist jedoch dies nicht des Verfassers

Meinung — und daß sie es sei, vermag ich trotz allem nicht zu glauben —, dann frage ich: welch elendes Flickwerk müßte das „Gastmahl“ sein, wenn es in seinem ganzen Verlauf immerfort von der Liebe zum Schönen handelte, und nur gerade an seinem Mittel- und Höhepunkte statt dessen auf einmal vom Streben nach der Erkenntnis des Gesetzlichen redete? Von allen Seiten und in allen Lichtern sollte uns Platon die Liebe zeigen, um uns dann endlich zu belehren, daß man Physik, Soziologie, Mathematik und Erkenntniskritik zweckmäßigerweise in dieser Reihenfolge studiere? Wenn das wahr ist, dann war der Verfasser des „Gastmahls“ nicht der größte Künstler, sondern der schalste Pedant!

Nach denselben Grundsätzen wie in der Erklärung des Symposion verfährt N. auch bei jener der Politeia: wie dort die Idee des Schönen, so ist es hier die des Guten, die sich in ein vages, methodologisches Symbol muß auflösen lassen. Die betreffende Partie des „Staates“ gliedert sich in drei Abschnitte: p. 506 D bis 509 B wird das Gute im allgemeinen mit der Sonne verglichen; p. 509 C bis 511 E werden zur Erläuterung dieses Vergleiches zunächst vier Gebiete des Erkennbaren und vier ihnen entsprechende Arten der Erkenntnis unterschieden; und p. 514 A bis 518 B folgt das berühmte Höhlengleichnis, welches unter Zugrundelegung dieser Unterscheidung jene Parallele ausgestaltet und ins Einzelne ausführt durch die Proportion: wie sich im Gleichnis verhalten die Schatten der Bilder, die Bilder, die Schatten der wirklichen Dinge, diese Dinge selbst und die Sonne, so verhalten sich in Wahrheit die Bilder der wirklichen Dinge, diese Dinge selbst, die mathematischen Objekte, die Ideen und die Idee des Guten. Die Auslegung dieses ganzen Abschnittes bei N. ist nun vor allem dadurch ausgezeichnet, daß für ihn das Höhlengleichnis überhaupt nicht existiert. In der Überschrift des betreffenden Abschnittes zwar (S. 183) wird als der zu erklärende Text angegeben „p. 502 bis 518“; in Wahrheit jedoch bricht die Interpretation mit p. 511 E plötzlich ab. Dadurch ist bewirkt worden, daß die Unterscheidung der vier τμήματα p. 509 C bis p. 511 E, welche bei Platon gar keine andere Funktion hat, als das Höhlengleichnis einzuleiten, und die einzig und allein mit diesem Gleichnis zusammen eine Aus-

führung des Vergleichs „Sonne — Idee des Guten“ darstellt, als eine selbständige und für sich ausreichende Erklärung dieses Vergleichs behandelt wird. So ward es freilich leichter, für die Idee des Guten eine methodologische Deutung zu finden: nur entbehrt so auch der Text jedes verständlichen Zusammenhangs, da die Unterscheidung der vier Erkenntnisgebiete, innerhalb deren ja die Sonne wie das Gute überhaupt nicht besonders hervorgehoben werden, die Analogie zwischen diesen beiden Begriffen nicht im mindesten klarer macht. Ich sage: die methodologische Deutung ward so leichter: durchführbar war sie trotzdem noch nicht, da ja einerseits Platon die vier Gebiete des Erkennbaren (nämlich Bilder und Schatten, Natur und Kunstprodukte, geometrische Figuren und endlich Ideen) von den ihnen entsprechenden παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ (nämlich den Erkenntnisarten εἰκασία, πίστις, διάνοια und νόησις) sehr bestimmt unterscheidet, und da andererseits die Sonne und das Gute allzu deutlich zu jenen Gegenständen und nicht zu diesen Zuständen gehören. Diese klare Unterscheidung zwischen den Wissenschaften und ihren Objekten war daher erst noch zu verwischen, ehe die neue Auslegung möglich werden sollte: und diese Verwischung hat denn auch der Verfasser gründlich besorgt. „Wie im Reiche des Sichtbaren“, sagt er (S. 187), „Schatten und Spiegelbilder sich zu dem verhalten, was ihnen gegenüber vergleichungsweise als das Wahre, Wirkliche gilt, so verhält sich einerseits das ganze sichtbare Reich (. . das δοξαστόν . . .) zum Reiche des Denkens (. . . dem γνωστόν . . .). Nach demselben Verhältnis aber teilt sich auch wieder das letztere, nämlich in die von Voraussetzungen . . . nicht zum Prinzip aufwärts . . ., sondern zu den Konsequenzen abwärts schreitende Wissenschaft . . . auf der einen — die von den Voraussetzungen zum voraussetzungsfreien Prinzip . . . emporsteigende andererseits . . .“. Daß Wissenschaften sich doch ebensowenig wie Bilder und Dinge verhalten als sie Arten des γνωστόν sein können — was vielmehr nur für Wissenschaftsobjekte einen Sinn hat —, macht den Verfasser keinen Augenblick irre. Und auch das nicht, daß Platon — seiner eigenen Paraphase nach (S. 188) — die niedrigere dieser beiden Wissenschaften, nämlich die Geometrie, „von dem Viereck ‘selbst’, der

Diagonale 'selbst'", handeln läßt: obwohl sich doch hieraus zwingend der Schluß ergibt, daß auch die höhere jener Wissenschaften, die Dialektik, es mit objektiven Gegenständen zu tun haben müsse — nämlich eben mit dem Schönen „selbst", dem Guten „selbst", d. h. mit den substantiellen Ideen, welche ebensowenig Gesetze oder Methoden sein können, wie „die Diagonale" oder „das Viereck" als Gesetze oder Methoden sich auffassen lassen. Der Verfasser dagegen ist ganz fasziniert durch dasjenige, was hier an Wissenschaftstheorie geboten wird. Freilich, auch dies, so wie es da steht, könnte er noch nicht gebrauchen. Denn was der Text unter „Voraussetzungen" hier versteht, das wird p. 510 C mit einer jeden Zweifel ausschließenden Deutlichkeit gezeigt: der Geometer setzt die Begriffe Gerad, Ungerad, Winkel, Figur usw. voraus, ohne von ihnen eine weitere Rechenschaft zu geben, d. h. ohne sie zu definieren. Wenn daher (p. 510 B und p. 511 B), im Gegensatze zur Geometrie, die Dialektik von diesen „Voraussetzungen" zu einem „voraussetzungslosen Anfang" (ἀρχὴ ἀνυπόθετος) aufsteigen soll, um „durch Ideen mit Ideen" zu operieren, so ist klar, daß ihr damit die Aufgabe zugewiesen wird, von den Grundbegriffen „Rechenschaft zu geben", also sie zu definieren. Und ebenso klar ist, daß diese Grundbegriffe, mithin auch der Zentralbegriff des Guten, eben nur Begriffe und nicht etwa Gesetze oder Methoden sein können, wenn doch die aus ihnen abgeleiteten „Voraussetzungen" selbst (Gerad, Ungerad, Winkel und Figur) nur als Begriffe sich auffassen lassen. Allein für N.s „kritischen" Dogmatismus kommen solche Erwägungen nicht in Betracht. Ihm bedeuten jene „Voraussetzungen" „relative Grundsätze der besonderen konkreten Wissenschaften", die Ideen „ursprüngliche, erste Setzungen des Denkens" und d. h. Gesetze; denn „den 'Anfang' einer Deduktion nennt man ein Gesetz". Und da nun die Idee des Guten einen voraussetzungsfreien Anfang „besagt", so kann sie nur sein „das letzte Gesetz der Denksetzung selbst", d. i. „dieses Gesetz selbst, daß im Gesetz der Gegenstand zu begründen" ist. „Zu einer anderen Interpretation als dieser bietet der Wortlaut und bietet der ganze Zusammenhang der platonischen Darlegung weder Recht noch Vorwand" (S. 189 f.). Man sieht, es wird hier dasselbe, sonst nur aus der theologischen

Exegese bekannte hermeneutische Prinzip geübt wie schon beim „Gastmahl“: es wird vorausgesetzt, daß der Autor etwas ganz anderes meint als das, was er sagt; und seine Aussagen über die Gegenstände, von denen er handelt, werden interpretiert als Angaben über die Bedeutung der Worte, die er gebraucht. Platon sagt, das ἀγαθόν sei eine ἀρχὴ ἀνυπόθετος. Für jeden andern Erklärer wäre dies eine materielle Aussage über das Gute. Es ist, so sollte man glauben, nach Platon das letzte Prinzip. Ganz anders für den Verfasser. Ihm ist jene Erklärung eine rein terminologische Aussage über das Wort ‘Gut’: wo es dieses gebrauche — dies wolle Platon sagen — da meine er damit den „voraussetzungsfreien Anfang“; und da nun der Verfasser aus seiner Philosophie zu wissen glaubt, voraussetzungsfreier Anfang sei allein das „Gesetz der Gesetzlichkeit“, so hält er sich für berechtigt, diesen Wert in jene Gleichung einzusetzen und zu schließen: unter dem „Guten“ versteht Platon das „Gesetz der Gesetzlichkeit“. Man denke sich diese Auslegungsart auf irgend einen anderen Text angewandt. Es heiße da etwa: „Die Kartoffel ist das wichtigste Nahrungsmittel der Armen.“ Nach der N.schen Methode bedeutet dies, unter dem Wort „Kartoffel“ sei zu verstehen „das wichtigste Nahrungsmittel der Armen“. Nun meine aber der Erklärer, anderswoher zu wissen, in Wahrheit sei das Brot das wichtigste Nahrungsmittel der Armen. So wird er erklären: „Kartoffel“ bedeute hier „Brot“, und zu einer anderen Erklärung gebe der Text weder Recht noch Vorwand. Man glaubt, daß wir unbillig übertreiben. Wir übertreiben nicht! Denn was würde man einer solchen Erklärung zu allererst entgegenhalten? Offenbar die Frage: „Ja, warum nennt denn der Autor das Brot nicht Brot, sondern Kartoffel?“ Nun denn, N. selbst stellt diese Frage! Nachdem er mit der Erklärung der Idee des Guten ganz zu Ende ist, sagt er wörtlich (S. 190): „Nur eins bleibt noch zu beantworten. Warum heißt das Idee des Guten? Warum nicht Idee des Gesetzes, Idee der Idee, die Idee ‘selbst’ im Unterschied von den Ideen?“ Und jetzt erst, nachdem schon alles festgesetzt ist, fängt er an zu untersuchen, weshalb wohl Platon dem Guten eine so überragende Stellung eingeräumt haben möge? Gegen eine

solche Art der Auslegung die allerfeierlichste Verwahrung einzulegen halten wir für unsere Pflicht. Sonst glauben wir aus der Erklärung des Staates nur noch zwei Punkte herausheben zu müssen. Der eine betrifft den vom Verfasser versuchten Nachweis, daß auch in der Politeia die Erkenntnis der Ideen nicht Selbstzweck sei, sondern Mittel zur Grundlegung der empirischen Wissenschaft. Das Résumé dieser Erörterung freilich (S. 207 f.) klingt maßvoll genug: „Plato hat, so gewiß die Erhebung zur Theorie sein erstes, schlechthin vorwaltendes Interesse war, die Einführung der Theorie in die Phänomene . . . keineswegs abgeschnitten; freilich sie auch nicht so bestimmt, wie man es wünschen möchte, als eigentümliche und schwerste Aufgabe der Naturforschung anerkannt.“ Dies ist richtig; einiges von dem, was vorhergeht, dagegen darf nicht unwidersprochen bleiben. Auch das zwar hat seine Richtigkeit, daß Platon darauf Gewicht legt (p. 520 C), der Dialektiker werde die Staatsangelegenheiten besser als jeder Andere verwalten. Allein „daß man schließlich doch nicht durch den Blick auf die Sonne des Ewigen sich die Augen verderben darf für das Zeitliche“ (S. 201) — dies ist so wenig eine „Einsicht“ Platons, daß er diesen Gedanken vielmehr (p. 517 A) in bitterstem Sarkasmus jenen Höhlenbewohnern, die im Dunkel zurückgeblieben sind, d. h. also den untheoretischen Praktikern, in den Mund legt. Und auch jener Nutzen der Theorie für die Praxis wird lediglich für das Gebiet des Staatslebens anerkannt. N. freilich sagt (S. 201): „Ist dies auch vorzugsweise von der sittlichen Erkenntnis gesagt, so muß es doch allgemein gelten, da das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild, Denken und Sinnlichkeit in allen Provinzen der Erkenntnis dasselbe ist“. „Es muß!“ — darf man so auslegen? Gibt es irgend einen Tiefsinn und wiederum irgend einen Unsinn, den man irgend einem beliebigen Denken nicht zuschreiben könnte, wenn man voraussetzen dürfte, er hätte alles gedacht, was sich aus allen seinen Sätzen mit logischer Notwendigkeit ableiten läßt? Wie es Platon — zur Zeit, da er den „Staat“ schrieb — in jener Hinsicht mit den Naturwissenschaften gehalten, das zeigt unzweideutig seine Behandlung der Astronomie: mit der denkbar größten Schärfe hat er die Beschäftigung mit den himmlischen Erscheinungen

verworfen (p. 530 BC). N. freilich umschreibt diese Darlegung so (S. 205): „Die sinnliche Erscheinung liefert nicht mehr als das Problem; in ihr unmittelbar soll man die wahren Gleichförmigkeiten, soll man das Gesetz nicht zu finden erwarten, sondern dies ist auf rationalem Wege rechnerisch zu ermitteln". Was Platon sagt, ist etwas ganz anderes. Als der Zweck der „wahrhaften Astronomie" erscheint ihm — die Übung und Ausbildung der Vernunft! Und diese werde nur gefördert durch die Versenkung in jene wahren und ewigen Verhältnisse, auf die uns die empirischen Himmelserscheinungen lediglich hinweisen können wie die Diagramme auf die wahren geometrischen Figuren. Diese Erscheinungen wird daher der „wahre Astronom" — auf sich beruhen lassen (τὰ δ' ἐν οὐρανῷ ἐάσομεν, εἰ μέλλομεν ὄντως ἀστρονομίας μεταλαμβάνοντες χρήσιμον τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀχρήστου ποιήσειν). Mit dem besten Willen kann ich hierin keine metaphysische Grundlegung einer empirischen Naturwissenschaft finden! Der zweite Punkt geht die Erörterung über den Demiurgen im 10. Buch an, wo er bekanntlich als Schöpfer der Ideen erscheint (p. 597 B bis E). Wollte man dies wörtlich nehmen, so wäre es natürlich um des Verfassers ganze Auffassung geschehen; denn gewiß hat Gott nicht die Methoden der Wissenschaft geschaffen. Er bemüht sich daher (S. 211 ff.), diese ganze Erörterung als einen Scherz darzustellen: als eine Verspottung solcher Gegner, welche die Ideen zu „dinglich" verstanden. Diese Auffassung entbehrt nicht aller Scheinbarkeit; und ich gehöre nicht zu jenen, welche in dieser gelegentlichen Bemerkung einen Hauptbeweis für die Substantialität der Ideen finden möchten — besonders da sie weder im Philebos noch im Timaios wiederholt wird. Ganz anders steht es mit dem Demiurgen selbst, von dem das gerade Gegenteil gilt. Daß er hier mit einem ὡς ἐγῷμαι eingeführt wird, beweist gar nichts: Platon liebt es, seine Theologumena durch solche vorsichtige Wendungen einzuleiten. Sie verraten das Bewußtsein, daß hier das Gebiet des streng Beweisbaren verlassen wird; keineswegs den Hintergedanken, daß es sich in Wahrheit ganz anders verhalte. So hat er das Jenseits leichtherzig sich durch ganz verschiedene Schilderungen versinnlicht — und doch gewiß an ein solches ernst-

lich geglaubt. Diese Haltung ist unseren dogmatischen Gewohnheiten ohne Zweifel befremdlich; daß sie einem Manne fast natürlich sein kann, der gläubig und zugleich ein Dichter ist, davon mag uns die Erinnerung an Dante überzeugen. . Jedenfalls werden wir weiterhin sehen, daß es N. nicht gelungen ist, den Demiurgen aus Platons Gedankenwelt einfach zu streichen.

Nach so viel Ausstellungen freue ich mich, sagen zu können, daß mir das Verständnis des Parmenides durch N. nicht unbeträchtlich gefördert worden zu sein scheint. Mit seiner Gesamtauffassung freilich kann ich mich auch hier nicht einverstanden erklären. Dieser zufolge soll der Parmenides eine Polemik darstellen gegen — die aristotelische Auffassung der Ideenlehre, genauer: gegen „Schüler“ Platons, welche diese Lehre in ihrer „dinglichen“ Gestalt sich angeeignet hätten. Und zwar soll der Dialog diese seine Aufgabe in seinem ersten Teile nur negativ, im zweiten auch positiv erfüllen. „Die Fehlmeinung, die aus den Ideen Dinge macht, vertritt in der Schrift der junge Sokrates. Ihm antworten die . . . Schulhäupter aus Elea, . . . welche beide also hier an Platos Stelle stehen“ (S. 219). „Man denke sich, daß ein solcher neuester Sokrates, wohl gar aus Platos eigener Schule, die gründlich mißverstandene Platonische Ideenlehre durch den Mund des alten Sokrates — der ja bei Plato selbst stets diese Lehre vertrat — vorgetragen und von ihr aus die altmodisch steife These der Eleaten zu meistern sich vermessen hatte: als Antwort darauf hätte diese Einführung der Person des Sokrates, aber des jugendlich unreifen, in der Dialektik noch nicht genug geübten, und dessen Abfertigung durch Zeno und Parmenides in Person nach damaligem polemischem Brauch keineswegs für ungeschickt gelten dürfen“ (S. 220). Weiß daher Sokrates den Einwendungen des Parmenides nichts entgegenzusetzen, so bedeutet dies nach N., daß die mißverstandene Ideenlehre solchen Angriffen gegenüber in der Tat wehrlos ist. Wie sich jedoch von dieser falsch verstandenen die richtig verstandene Ideenlehre unterscheide, dies soll der 2. Teil des Dialoges dartun. Dieser untersucht bekanntlich, „was sich ergibt, 1. wenn das Eine ist“ (S. 239), 2. wenn es „nicht ist . . ., und zwar, was in beiden Fällen sich er-

gibt 1. für das Eine selbst, 2. für das Nicht-Eine oder 'Andre' . . . Die vier Fragen werden nun überdies sämtlich kontradiktorisch beantwortet", d. h. es wird an jede Annahme eine doppelte Reihe von Schlüssen geknüpft. Den Unterschied zwischen beiden Gedankenreihen drückt N. durch die Formel aus, daß die Annahme in dem einen Falle als „absolute", in dem andern als „bezügliche" Setzung resp. Nichtsetzung des „Einen" verstanden werde. Und hierdurch wird in der Tat eine wesentliche Verschiedenheit derselben zutreffend hervorgehoben. So z. B. beginnt die Diskussion der ersten Hypothesis bei „absoluter" Setzung: „Soll das Eine sein, so darf es nicht Vieles sein; soll es nicht Vieles sein, so darf es keine Teile haben und kein Ganzes sein" usw.; dagegen die Diskussion bei der „bezüglichen" Setzung: „Wenn das Eine ist, so muß es Sein haben; hat es Sein, so enthält es das Sein als einen Teil und ist also ein Ganzes" usw. Man sieht, daß in der Tat die Gedankenreihen der ersteren Art die Begriffe isolieren, indem sie alle anderen als identische Aussagen von ihnen fernhalten, während die der zweiten Art sie mit anderen in Beziehung setzen und beliebige Aussagen über sie ermöglichen. Dies ist nun wirklich Platons Ergebnis: „Es ergibt sich in allen vier Fällen, daß auf eine Art keinerlei Denkbestimmung setzbar bliebe, auf eine andere Art alle, auch die unter sich kontradiktorischen, gesetzt werden müßten": nämlich bei der „absoluten Setzung" zeigt sich z. B., daß das Eine weder mit sich noch mit etwas anderem identisch und weder von sich noch von etwas anderem verschieden ist; bei der „bezüglichen" Setzung, daß es sowohl mit sich wie mit allem anderen identisch und auch sowohl von sich wie von allem andern verschieden ist. Daß es hierbei ohne arge Trugschlüsse nicht abgeht, wird man von vornherein anzunehmen geneigt sein; und auch N. gesteht dies unumwunden zu. Wie deutet er nun diesen ganzen Hauptteil des Gesprächs? Nachdem er zunächst von der „absoluten" und dann von der „bezüglichen" Setzung gesprochen hat, fährt er fort (S. 239 f.): „Indem nun im ersteren Fall herauskommt, daß keinerlei Setzung möglich bliebe, also das Ergebnis ein reines logisches Nichts wäre, und zuletzt auch die Hypothesis selbst sich mitaufhöbe, im zweiten Fall dagegen alle Denksetzungen möglich bleiben, aber als beziehent-

liche, wodurch zugleich das Zusammenbestehen auch der kontradiktorischen Setzungen gerechtfertigt ist, so ist damit sachlich für die bezügliche, gegen die absolute (unbezügliche) Setzung entschieden, wofern überhaupt Erkenntnis möglich sein soll." Die Ergebnisse, die aus der „bezüglichen" Setzung resp. Nichtsetzung abgeleitet werden, sollen mithin — nach der Ansicht des Verfassers — im wesentlichen Platons ernstliche Meinung darstellen. Hiergegen scheinen natürlich zwei Umstände zu sprechen: einmal die außerordentlich starke „Häufung der Trugschlüsse in einem Teile dieser Deduktionen" (S. 241), sodann die in das Ergebnis eingeschlossene Verträglichkeit kontradiktorisch entgegengesetzter Sätze. Allein N. meint nun, jenes werde „aus der ja deutlich ausgesprochenen Nebenabsicht der dialektischen 'Übung' und zugleich der Abfertigung des Gegners, der deductio ad absurdum erklärlich": die Thesen selbst würden „durch die vielfach spielerische Behandlung der Beweise nicht um ihre ernste Bedeutung gebracht; denn, berichtigt man die Fehlschlüsse, so kommt man doch in der Sache stets zum gleichen Ergebnis". Dieses jedoch sei aus zwei Gründen unerheblich. Einmal nämlich sollten ja die widersprechenden Sätze nur „beziehentlich" gelten, d. h. zu verschiedener Zeit und in verschiedener Hinsicht; und dann sei (S. 245) „streng festzuhalten, daß es sich hier noch gar nicht fragt nach der Verknüpfbarkeit der Prädikate in einem bestimmten Subjekt, sondern nach der Verknüpfbarkeit der Bestimmungen an sich, ohne Rücksicht darauf, in welchem Sinn sie stattfinde. Versteht man allerdings, wie es der Disposition nach notwendig scheint, als Subjekt 'das Eine' selbst, so bleibt das Resultat widersinnig. Es soll auch widersinnig bleiben. Aber das muß man eben abziehen, um den positiven, bleibend festzuhaltenden Ertrag dieser Deduktion herauszuschälen". So verstanden indes stelle nun die „bezügliche" Setzung der Denkbestimmungen die richtig aufgefaßte, ihre „absolute" Setzung die falsch aufgefaßte Ideenlehre dar: die Begriffe sollen nicht „an sich", als von der Erfahrung „getrennte" Dinge gedacht werden, sondern als Prädikate der empirischen „Gegenstände", die eben durch ihre Subsumtion unter jene Begriffe — in den Sätzen der Wissenschaft — erst ihre Bestimmtheit empfangen. „Von der Idee ist

zur Erscheinung zu gelangen, denn die Erscheinung sagt die bezügliche Setzung, der Grund zur bezüglichen Setzung aber ist nunmehr aufgezeigt in den reinen Denkfunktionen selbst, zuletzt in der allgemeinen Funktion des Denkens, die eben im Beziehen besteht. Also sind die allein wahren Prädikate des Denkens, die reinen Setzungen, als Grundarten der Beziehung, dem wahren Subjekt unserer Erkenntnis, dem Erfahrungsgegenstand, gemäß und darauf gültiger Weise anzuwenden, was zu beweisen war" (S. 240). Diese positive Darlegung im 2. Teil bilde sonach die Ergänzung zu der negativen Polemik des 1. Teiles. Nun sagte ich schon: diese Gesamtauffassung des Parmenides scheint mir nicht annehmbar. Ihrer Anwendung auf den ersten Teil des Gespräches stehen zwei entscheidende Gründe entgegen, von denen sich der Eine auf den Inhalt, der andere auf die Form des Dialogs bezieht. Inhaltlich nämlich ist die hier von Sokrates verteidigte, von Parmenides angegriffene Doktrin durchaus Platons eigene Lehre, wie sie bis dahin in seinen Schriften dargestellt worden war. Des Verfassers Versuche, diesen Tatbestand aus der Welt zu schaffen, machen von vornherein einen überaus künstlichen und gewaltsamen Eindruck. „Sokrates stellt sich . . . anscheinend ganz auf den Boden der Ideenlehre, wie sie namentlich im Phaedo formuliert war" (S. 224). Er vertritt sie „ungefähr wie sie von Aristoteles und von aller Welt verstanden wird", und „diese Wiedergabe" scheint sich „in jedem Zuge auf den Phaedo berufen" zu können (S. 225). Daß er sie in Wahrheit falsch auffasse, „verrät sein Einwand gegen die Eleaten mehr durch das, wovon er schweigt, als durch das, was er direkt sagt" (S. 226). „Das Ergebnis wird diesmal sehr bestimmt formuliert: Das Teilhaben kann nicht ein Sichgleichen (wie unter Dingen) bedeuten, 'sondern man muß etwas anderes suchen'... Aber hat denn nicht Plato selbst sehr oft das Verhältnis zwischen Idee und Erscheinung so bezeichnet? Gewiß, er hat neben andern Metaphern auch diese gebraucht. Aber er hat sie erklärt, und das sollte genug sein. Wer hier freilich am Wort hängen blieb, der mußte wohl sich daran ärgern, daß er das Sichgleichen ablehnt und doch nichts andres zum Ersatz anzubieten weiß. Ich glaube, daß Aristoteles eben

dies Wort im Sinne hat bei seinem Ausdruck des Ärgers: daß Plato, was eigentlich das Teilhaben sei, wenn nicht ein Sichgleichen 'andern zu suchen überlassen habe' . . . Plato dachte wohl, er habe es im Phaedo zur Genüge gesagt, und wer ihn da nicht hören wolle, für den werde auch vergeblich sein, was etwa noch weiter sich darüber hätte sagen lassen" (S. 232f.). Ich denke, man kann seine Verlegenheit nicht deutlicher an den Tag legen. Und durch solche Auskünfte wird die Tatsache nicht beseitigt: nicht gegen „Schüler", die niemand kennt und von denen niemand etwas weiß, richtet sich die Kritik des Parmenides, sondern gegen die platonische Ideenlehre, wie sie im Phaidros, im Symposion, im Phaidon, in der Politeia vorliegt. Doch da fragt nun N.: „War also wohl gar Plato selbst in höherem Alter von seiner eigenen Grundlehre zurückgekommen? Daran ist nicht zu denken: gerade Aristoteles hätte das unmöglich mit Stillschweigen übergehen, er hätte nicht ganze Bücher seiner Metaphysik . . . aufwenden können, um gegen eine Lehre sich zu sichern, die schon von ihrem Urheber selbst wieder preisgegeben worden wäre" (S. 226). Wir erwidern: Von „Zurückkommen" und „Preisgeben" ist gar nicht die Rede. N. selbst betont, es werde im Parmenides „nirgends etwa in Frage gestellt, ob diese Lehre überhaupt gelten soll, sondern nur, wie sie genau zu verstehen" sei (S. 223), und selbst die ernsteste gegen sie erhobene Schwierigkeit werde „als an sich überwindlich . . . doch vorausgesetzt; auch wird mit den stärksten Worten am Schlusse dieser kritischen Verhandlung (p. 135 C) die absolute Unentbehrlichkeit der Idee, wofern man nicht das ganze dialektische Verfahren umstürzen wolle, bekräftigt". Nicht um Palinodie, sondern um Selbstberichtigung handelt es sich demnach; genauer: Platon empfindet die Schwierigkeiten, welche die bisher von ihm entwickelte Gestalt der Ideenlehre drücken, und ringt nach einer neuen Formulierung dieser Doktrin. Ihm dies von vornherein nicht zutrauen, heißt: ihm einen „Dogmatismus" zumuten, der bei einem Jünger des Sokrates am wenigsten vorauszusetzen ist. Auf dieses selbe Ergebnis aber scheint mir auch die Einkleidung des Dialogs unzweideutig hinzuweisen. Denn demselben Sokrates, der bisher stets die Ideenlehre vertrat, wird doch

hier die kritisierte Ansicht in den Mund gelegt. Wie unverständlich bleibt dies bei N.s Auffassung! Handelte es sich wirklich darum, die Ansicht, die Sokrates in den früheren Gesprächen vorgetragen hatte, gegen Mißverständnisse zu sichern, was könnte man anderes erwarten, als daß eben auch Sokrates diese Klarstellung vornehmen würde, sei es im Gespräch mit einem vorwitzigen Jünger — wie im Kleitophon —, sei es gegenüber einer anderen, hierzu geeigneten Person? Allein eine Lehre, die mit der bisher von Sokrates vertretenen in den Worten übereinstimmt, auch noch dem Sokrates in den Mund legen — was hätte Platon Verkehrteres anstellen können als dies, wäre es ihm wirklich darum zu tun gewesen, die beiden Lehren scharf auseinanderzuhalten? Zudem: der Wechsel der gesprächführenden Person ist ja nichts dem Parmenides Eigentümliches. Er teilt vielmehr die neue Verteilung der Rollen mit dem „Sophisten", dem „Staatsmann", dem Timaios, dem Kritias, den „Gesetzen" — d. h. (gerade nach der von N. angenommenen Chronologie) mit allen folgenden Werken, ausgenommen allein den Philebos. Ist das ein Zufall? Und wenn nicht, wie anders könnte man es erklären als durch die Annahme, daß für Platons eigenes Bewußtsein mit dem Parmenides eine „zweite Periode" seines Philosophierens begonnen habe? Ja der Bruch wird scharf markiert: die bisher dominierende Gestalt des Sokrates erfährt im Parmenides eine einschneidende Kritik; fortan tritt sie zur Seite, und Platon spricht durch andere Masken. Ich glaube nicht, daß es möglich ist, die gegebenen Daten auf andere Weise in ein einheitliches Bild zusammenzufassen. Hiermit ist nun freilich über den Inhalt der platonischen „Selbstberichtigung" noch nichts ausgemacht. Vielmehr kann uns über die Richtung, in der Platons Gedanken im Parmenides sich weiter entwickeln, nur der zweite Teil dieses Gespräches Auskunft geben — soweit die berüchtigte Schwierigkeit und Dunkelheit dieses Werkes überhaupt ein klares Urteil gestattet. Ich bilde mir nun gewiß nicht ein, den Parmenides völlig zu „verstehen". Doch soviel glaube ich wahrscheinlich machen zu können: daß N.s Auffassung von der Absicht des Dialogs, auch was den zweiten Teil betrifft, als Ganzes nicht halt-

bar ist; daß er jedoch einige wichtige Punkte zuerst ins rechte Licht gesetzt hat; und daß von diesen aus in anderer Richtung, als die ist, die er eingeschlagen hat, ein Verständnis des Ganzen erhofft werden darf. Bedeutsam scheint mir vor allem seine Unterscheidung jener beiden Schlußreihen, die er durch die Termini „absolute“ und „bezügliche“ Setzung resp. Nichtsetzung kennzeichnet: daß auf die Entgegensetzung dieser zwei Denkweisen in der Tat eine Hauptabsicht des Dialogs sich richtet — dies scheint er mir dargetan zu haben. Daß dagegen Platon die „bezügliche Setzung“ als die berechtigte der „absoluten“ als der unberechtigten Denkweise entgegensetze, hiervon kann ich mich in keiner Weise überzeugen. Gewiß ist schon oben jedermann aufgefallen, zu wie unwahrscheinlichen Annahmen der Verfasser greifen muß, um seine Auffassung durchzuführen: wer wird glauben, daß Platon mit Absicht gerade die von ihm für richtig gehaltene Ansicht durch Trugschlüsse begründet habe, um zur „Übung“ in der Auflösung solcher Sophismen Gelegenheit zu geben? Und wer wird sich davon überzeugen, daß er — wiederum mit Absicht — das von ihm gebilligte Verfahren so formuliert habe, daß es wenigstens dem Ausdruck nach zu ebenso absurden Konsequenzen führt wie das von ihm verworfene? Jede unbefangene Erklärung wird vielmehr — so scheint mir — von dem Gedanken ausgehen: es werden hier zwei einander entgegengesetzte Verfahrungsweisen ad absurdum geführt; folglich kämpft Platon hier einen Kampf mit zwei Fronten und will, im Gegensatze zu jenen beiden unrichtigen Methoden, eine dritte, zwischen ihnen in der Mitte liegende, als die berechtigte hinstellen. Und wenn man die beiden abgelehnten Denkweisen nochmals ins Auge faßt und zunächst auf ihr rein logisches Wesen sich beschränkt, scheint es auch gar nicht so schwer, jene dritte näher zu bezeichnen. Was ist der Fehler bei der „absoluten“ Setzung? Die Isolierung der Denkbestimmungen: es kommt keine Erkenntnis zustande, wenn von Eins lediglich erkannt wird, daß es Eins, vom Sein, daß es Sein ist; so wird zu wenig erkannt. Und was ist der Fehler bei der „bezüglichen“ Setzung? Die Promiscuität der Denkbestimmungen: es kommt wieder keine Erkenntnis zustande, wenn von Eins ebensowohl erkannt wird, daß

es ist, wie daß es nicht ist; so wird zuviel erkannt. Was bleibt demnach als richtige Mitte zwischen diesen Extremen übrig? Die sachgemäße Determination der Denkbestimmungen: es muß erkannt werden, daß Eins ist, oder daß Eins nicht ist: in jedem Fall also mehr als bei der isolierten, weniger als bei der promiscuen Setzung. Soviel wäre ja nun ziemlich klar; die Schwierigkeit liegt darin, daß diese logischen Begriffe für Platon zugleich eine kosmologische Bedeutung haben. Der Zusammenhang kann vielleicht so rekonstruiert werden. Die Denkbestimmungen kennt Platon nur als Ideen, d. h. — um die Substantialität möglichst wenig zu urgieren — als Prinzipien. Eine Denkbestimmung isoliert setzen, heißt daher für ihn zugleich: ein Prinzip an sich erkennen. Werden nun alle Denkbestimmungen isoliert gesetzt, so werden auch nur alle einzelnen Prinzipien an sich erkannt, aber weder ihr Verhältnis zueinander noch dasjenige zu der sinnlichen Welt. Soll dagegen — nach der von Platon gebilligten Methode — die Verträglichkeit der Denkbestimmungen geprüft werden, so wird hiermit zugleich auch eine Erkenntnis der sinnlichen Welt gefordert; denn nur die empirischen Gegenstände können an mehreren Prinzipien zugleich „teilnehmen“ und sie so in Beziehung setzen. Sie können dies jedoch nur, indem ihnen ein Substrat zugrunde liegt, in das die Prinzipien eintreten, das sie bestimmen können. Allein dieses Substrat — wir nennen es einstweilen mit der Tradition die platonische „Materie“ — darf auf die Gruppierung der Prinzipien gar keinen Einfluß ausüben, da ja diese allein von der wechselseitigen Verträglichkeit resp. Unverträglichkeit der Prinzipien abhängen soll. Mithin muß die Materie an sich die Vereinigung aller Prinzipien, auch der entgegengesetzten, zulassen; und umgekehrt: die promiscue Setzung der Denkbestimmungen trifft nur zu für die Materie als für das gemeinsame Substrat aller, somit auch der widersprechenden Prinzipien. Und jetzt haben daher die drei logischen Setzungsweisen auch einen kosmologischen Sinn: die isolierte Setzung führt nur zur Erkenntnis der Ideen an sich; die promiscue Setzung führt nur zur Erkenntnis der Materie an sich; und allein die determinierende Setzung führt zu jener Erkenntnis der sinnlichen Welt, in welcher die Materie auf die Ideen bezogen,

durch die Ideen bestimmt wird. Die vorstehende Konstruktion, von der wir glauben, daß sie dem Zusammenhange der platonischen Gedanken vielleicht einigermaßen nahe kommen möchte, ist als Ganzes durch Stellen des Parmenides nicht zu belegen. Insofern sie jedoch die Erkenntnis der sinnlichen Welt der determinierenden Setzung der Denkbestimmungen entsprechen läßt, ergibt sie sich wohl notwendig, wenn die beiden anderen Entsprechungen zugestanden werden. Von diesen nun bedarf die eine kaum eines besonderen Beweises: das ἕν als ἕν und das ὄν als ὄν setzen, heißt eben in der platonischen Terminologie unmittelbar: das ὅ ἐστιν ἕν und das ὅ ἐστιν ὄν, also die Ideen des Einen und des Seins erkennen. Die andere dagegen scheint uns N. nachgewiesen zu haben, und diesen Nachweis halten wir für das Wertvollste in dem ganzen Werke. Der Verfasser macht nämlich (S. 260 und 266) darauf aufmerksam, daß Platon bei „bezüglicher" (promiscuer) Setzung der Denkbestimmungen das „Nicht-Eine" alle für die „Materie" des Timaios charakteristischen Eigentümlichkeiten annehmen läßt: es heißt ein Etwas, das mit dem „Einen" zusammen Begrenztes (πέρας ἔχοντα) hervorbringt, seiner eigenen Natur nach jedoch unbegrenzt (ἄπειρον) ist (p. 158 D); es heißt eine „Masse" (ὄγκος), die sich jedoch alsbald als eine Vielheit von Massen erweist (p. 164 CD), ein Etwas, das vor dem Blick des Verstandes in eine unendliche Fülle von Massenteilchen zerbröckelt (p. 165 BC) usw. Hier war einmal wirklich der Ort, von einer „transzendentalen Deduktion" der Materie zu reden; denn all diese Konsequenzen ergeben sich in der Tat lediglich durch die Anwendung eines bestimmten logischen Verfahrens, nämlich der promiscuen Setzung. Natürlich sieht denn auch N. hier nicht nur diese Eine, sondern noch zahlreiche andere derartige Deduktionen, die uns zum Teil nicht annehmbar, zum Teil nicht gesichert erscheinen. Erkennt man jedoch auch nur jene Eine an, so scheint uns dies genügend, um dem Verständnis des Dialogs einen neuen Schlüssel zu liefern: einen Schlüssel, von dem wir denken, daß er schließlich zu der oben skizzierten Auffassung oder doch zu einer ihr verwandten führen werde. Diese Auffassung scheint uns nun aber auch noch über einen, sonst ziemlich im Dunkeln bleibenden Punkt Licht zu

verbreiten. Ich meine die Frage, warum denn in diesem und den folgenden Gesprächen Sokrates als Führer des Dialogs gerade von Eleaten abgelöst wird. Die Eleaten nämlich haben ja wirklich die Widersprüche in dem Begriff der Materie aufgedeckt. Ist daher Platons Meinung die: „Die bloße Erkenntnis der Materie leidet an Widersprüchen; die bloße Erkenntnis der Ideen leidet an Tautologie; nur eine Erkenntnis, welche die Ideen auf die Materie bezieht, ist haltbar und fruchtbar“ — dann begreift man den Gang des Gespräches. Zenon hat die Irrationalität der Materie nachgewiesen (p. 127 E) und zwar durch Argumente von ganz derselben Art, wie sie zu Ende des Werkes wiederkehren; dann beweist Parmenides im ersten Teile der Schrift kursorisch die — wenn ich so sagen darf — Hyperrationalität der Ideen; und nun folgt der zweite Teil, welcher diese beiden Gedankenreihen aufnimmt, sie ins Einzelne ausführt und vertieft. Was jedoch dieser Auffassung am allermeisten zum Vorteil gereicht, ist dies, daß sie gestattet, die folgenden Dialoge zwanglos zu erklären: ihr zufolge entwickelt der Sophistes die logischen, der Philebos und der Timaios die kosmologischen Gedanken des Parmenides. Dasselbe rühmt nun freilich auch N. von seiner Auffassung des Parmenides. Wir wollen jetzt zum Schlusse sehen, von welchem Erfolge dieses Unternehmen gekrönt ist.

Im Sophistes nun liegen ja die Dinge verhältnismäßig einfach. Was hier p. 251 A ff. gesagt wird, das gibt der Verfasser selbst S. 285 f. also wieder: „Einige Philosophen haben zwar überhaupt für unzulässig gehalten, mit etwas (als Subjekt) etwas anderes (als Prädikat) im Urteil zu verknüpfen . . . Aber damit wäre überhaupt alle Möglichkeit der Aussage aufgehoben. Man dürfte dann nicht mehr sagen, es ist Bewegung, oder, es ist Stillstand, denn so verbände man schon mit dem Begriff der Bewegung oder des Stillstands den des Seins . . . Andererseits lassen nicht etwa unterschiedslos alle Begriffe sich mit allen verbinden, z. B. Stillstand ist nicht Bewegung, Bewegung nicht Stillstand. Also muß es sich mit den Begriffen ähnlich verhalten wie mit den Sprachlauten: daß sich nicht unterschiedslos alle mit allen zusammenfügen, sondern nur bestimmte mit bestimmten . . .“ Wie man sieht, steht hier die logische These

des Parmenides mitten inne zwischen zwei falschen Extremen, und es ist gar keine Rede davon, daß für Platon etwa die zweite der Wahrheit näher käme als die erste. Führen daher isolierte und promiscue Setzung auch im Parmenides beide zu absurden Konsequenzen, so fehlt wohl jeder Anhalt für die Meinung, es sei diese reductio hier nur der isolierten Setzung gegenüber ernst gemeint, während Platon die promiscue und die determinierende Setzung zu einem, dem „bezüglichen" Verfahren zusammenschließe. Soweit verdient unsere Auffassung vor der von N. wohl jedenfalls den Vorzug. Doch die Zusammenhänge beider Dialoge sind hiermit nicht erschöpft. Denn auch im Sophistes verschlingt sich mit der logischen eine kosmologische — oder, wenn man lieber will, metaphysische Erörterung; und wenn es (p. 259 A) von dem Nichtseienden heißt, daß es wegen seiner Teilnahme am Seienden selbst sei, freilich nicht Seiendes, sondern eben Nichtseiendes — so liegt hierin gewiß neben dem logischen Sinn, das Nicht-M-Sein sei eine ebenso reelle Eigenschaft des S wie das N-Sein, auch der kosmologische: auch die Materie sei, soferne sie an den Ideen teil habe, durch sie bestimmt werde. Dem entspricht nun, daß Platon seiner Ansicht nicht nur zwei logische, sondern auch zwei kosmologische Fehlmeinungen gegenüberstellt (p. 246 A ff.), nämlich die eine: nur die Materie habe ein Sein, und die andere: nur den Ideen komme ein solches zu. Nach unserer Auffassung wird auch hiermit nur deutlich ausgeführt, was schon im Parmenides lag; denn wir sahen ja: nach dessen Darstellung führt die „isolierte" Setzung bloß zur Erkenntnis der Ideen an sich, die „promiscue" Setzung bloß zur Erkenntnis der Materie an sich. Und an diesem Zusammenhange darf man sich dadurch nicht irremachen lassen, daß die isolierte Setzung als logische Doktrin dem Antisthenes, der extreme „Idealismus" Platon selbst in seiner ersten Periode gehört: auch die promiscue Setzung als logische und der Materialismus als kosmologische Doktrin verteilen sich ja auf verschiedene Schulen, da man bei jener höchstens an Heraklit, bei dieser am ehesten an Demokrit denken kann. Platon sieht eben hier von den Personen ab und faßt nur den sachlichen Zusammenhang ins Auge: dürfte man einen Begriff nur von sich selbst prädizieren, so

könnte man nur die einzelnen Ideen an sich erkennen; und dürfte man alle Begriffe von allen aussagen, so könnten solche Aussagen nur ein an sich widerspruchsvolles Objekt, nämlich die Materie, zum Gegenstand haben. So gewinnen seine Gedanken zwar gewiß nicht die höchste Einheitlichkeit, aber doch einen verständlichen Zusammenhang. N. dagegen befindet sich hier in großer Verlegenheit. „Aber wer sind denn, fragt er (S. 284), die ‚Ideenfreunde'? Wen soll man sich als Vertreter dieser von Plato abgelehnten und doch genau in der Terminologie der früheren Dialoge Platos ausgedrückten Lehre denken?" In der Tat eine schwere Frage für denjenigen, der sich durch seine Erklärung des Parmenides die einzig zwanglose Antwort abgeschnitten hat: niemand anders als eben Platon selbst zur Zeit, da er jene Dialoge schrieb! Welche Antwort hier übrigens durch die p. 248 B betonte συνήθεια mit jenen „Ideenfreunden" besonders nahegelegt wird. N. jedoch ist durch seine frühere Interpretation gebunden und behauptet demzufolge, „daß wir es auch hier mit der Ideenlehre in der Gestalt zu tun haben, in der sie von Schülern Platos unter starken Mißverständnissen und in mehr und mehr offenbar werdendem Widerspruch gegen dessen eigene, gleichzeitig mehr und mehr vertiefte Auffassung vertreten wurde . . . Also hat man unter den ‚Ideenfreunden' niemand anders zu suchen, als solche Platoniker, die nicht mit dem Meister fortgeschritten, sondern bei der oberflächlichen, dinghaften Auffassung der Ideen stehen geblieben waren, die Platos eigene frühere Schriften in zahlreichen metaphorischen Wendungen zwar nicht meinten, aber nahelegten." Welch rätselhafte Männer, diese Platoniker, die dem Altertum so wenig bedeutend schienen, daß uns nicht einmal ihre Namen überliefert sind, und gegen die es Platon doch für nötig fand, zwei Dialoge zu schreiben, ja deren Ansicht er als eine dem Materialismus ebenbürtige hinstellt. Und der Materialismus selbst? Was hat er hier zu schaffen, wenn im Sophistes wie im Parmenides überhaupt nicht von kosmologischen, sondern ausschließlich von logischen Fragen die Rede ist? Wenn die von Platon als allein fruchtbar angesehene Erkenntnis nicht eine Beziehung der Ideen auf die Materie, sondern lediglich eine solche der Prädikate auf das Subjekt bedeutet? Auf all diese

Fragen bleibt der Verfasser die Antwort schuldig — und muß sie schuldig bleiben!

Immerhin wiegen im Sophistes die logischen Gedanken noch vor den kosmologischen vor. Vom Philebos läßt sich dasselbe nicht mehr behaupten. Daher wird hier der Verfasser wieder zu sehr gewaltsamen Auslegungen gedrängt. Gleich zu Beginn des Gespräches freilich (p. 14 B—18 E) findet sich wirklich eine methodologische Auseinandersetzung. Allein in ihrer schlichten Einfachheit genügt sie nicht N.s nach Tiefsinn dürstenden Ansprüchen. Platon führt hier im wesentlichen folgendes aus. Gilt es, ein Tatsachengebiet dialektisch zu bearbeiten, so ist das Erste, daß man es unter einen gemeinsamen Begriff bringt. Diesem gegenüber stellen die Tatsachen eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit dar. Bloß dadurch jedoch, daß man von jener Einheit zu dieser Unendlichkeit sich wendet und umgekehrt, kommt keine wissenschaftliche Erkenntnis zustande. Das Gebiet der Musik z. B. ist bestimmt durch diesen einen Begriff: Ton. Unter diesen fallen unzählige einzelne Töne und Tonverhältnisse. Dies wissen heißt noch nicht die Musik wissenschaftlich erkennen. Hierzu kommt vielmehr alles auf die Begriffe von mittlerer Allgemeinheit an: man muß die einzelnen Arten der Töne und Intervalle unterscheiden und wissen, wie viele solcher Arten es gibt. Gerade dieses Gebiet der bestimmten Zahlen von Gattungen und Arten, zwischen der abstrakten Einheit und der konkreten Mannigfaltigkeit ist dasjenige der wissenschaftlichen Erkenntnis. Diesen Gedankengang Platons glaube ich zu verstehen. N.s Kommentar (S. 299ff.) verstehe ich nicht. Ihm ist „die Idee als schlichter Ausdruck der Einheit des Ausgesagten . . . von Haus aus Einheit eines Mannigfaltigen“. Es handelt sich um die „Korrelation des Unbestimmten und seiner Bestimmung, des x zum A der Erkenntnis“, d. h. des Subjekts zum Prädikat. Dies sei „der erschöpfende und letzte Sinn des Verfahrens der Ideen. Die Einheit der Idee ist nichts anderes als die Einheit der Bestimmung“. Platon zielt auf den „Begriff des Gesetzes und zwar der besonderen Gesetze . . . Jedes allgemeine Gesetz verlangt eine fortgesetzte Spezifikation, um sich dem letzten Problem unserer Erkenntnis, dem Erfahrungs-

gegenstand = x, möglichst zu nähern . . . Im philosophischen Interesse aber ist vorzüglich dies zu beachten, daß die Entfaltung ins Empirische gerade aus der logischen Natur der Aussage, aus den Gesetzen des Urteilens selbst hergeleitet, das empirisch genannte Verfahren also bestimmt erkannt ist als das konkret-logische“. Die Priester in Delphi deuteten die unartikulierten Laute der Pythia in wohltönende und bedeutungsvolle Verse um. Verhält sich unser Verfasser hier nicht, als wär’ es seine Aufgabe, das gerade Gegenteil dieses priesterlichen Verfahrens zu üben? Noch ein Einzelbeispiel seiner Erklärungsweise kann ich hier nicht übergehen. Am Anfange der oben paraphrasierten Ausführung (p. 16 D) spricht Platon davon, wie man jedes Gebiet zunächst unter einen höchsten Begriff bringen müsse, z. B. das Gebiet der Musikwissenschaft unter den Begriff Ton. Hier sagt er nun, man müsse ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν. Man soll also einen Begriff „aufstellen“, wählen und dann „suchen“, nämlich den Begriff in den Tatsachen, d. h. man soll suchen, die Tatsachen unter den Begriff zu bringen; und dann wird man diesen in jenen finden, d. h. man wird finden, daß die Tatsachen sich unter den Begriff bringen lassen — wenn man nämlich den richtigen gewählt hat. Warum soll man nun den Begriff erst „aufstellen“ und dann erst „suchen“? Natürlich weil man nur etwas Bestimmtes suchen kann und nicht „suchen“ im allgemeinen; und weil man überhaupt nichts „finden“ kann, solange man nicht weiß, was man sucht. N. dagegen behauptet, es laute „fast kantisch . . ., daß man in jedem Problemgebiet eine solche Einheit setzen und unter ihrer Voraussetzung dann untersuchen müsse, so werde man eben sie, die man selber gesetzt hatte, darin finden. Also der Verstand findet im Gegenstand nur, was er selbst hineingelegt hat; alle Bestimmtheit, die er am Gegenstand erkennt, beruht auf seiner eigenen Setzung“ (S. 300). Und wie ist es, wenn ich ausgehe mit dem Vorsatze, Veilchen zu suchen? Muß ich sie deswegen selbst gepflanzt haben? Doch wie gesagt, unser Interesse haftet in erster Linie nicht an dieser methodologischen Einleitung des Dialogs, sondern an seinem metaphysischen Kern: der Unterscheidung der vier „Arten des Seienden“ (εἴδη τῶν

ὄντων p. 23 C). Es sind bekanntlich: ἄπειρον, πέρας, συμμισγόμενον und αἰτία. Und was nun die ersten drei Prinzipien angeht, so ist der Verfasser mit seiner Interpretation rasch bei der Hand (S. 304): das ἄπειρον ist „das zu Bestimmende (= x)“; das πέρας sind „die Bestimmungen des Denkens (A, B usf.)“; das συμμισγόμενον findet „seinen Ausdruck in dem fertigen Urteil: x ist A“. Mit anderen Worten: Subjekt, Prädikat und Urteil sind die ersten drei εἴδη τῶν ὄντων, und zwar — πάντων τῶν ὄντων ἐν τῷ παντί (p. 23 C), die drei Arten aller Dinge in der Welt. Über die Berechtigung dieser Erklärung könnte man streiten, wenn Platon selbst keine andere gegeben hätte. Allein diese Erklärung steht deutlich p. 24 A bis 26 D. Stimmt nun diese mit der des Verfassers? Nicht im mindesten! Denn Platon erklärt mit unzweideutigen Worten (p. 25 C) das ἄπειρον als dasjenige, was das Mehr und Weniger in sich aufnimmt, d. h. das Continuum; das πέρας (p. 25 D) als die Bestimmtheit der Zahl und des Verhältnisses; und daraus folgt, daß er unter dem συμμισγόμενον jede diskrete Größe und jedes determinierte Verhältnis versteht, speziell alles nach bestimmten Verhältnissen harmonisch geordnete, wie er denn auch Gesundheit, Musik, Jahreszeiten und Tugenden als solche συμμιχθέντα (p. 26 B) ausdrücklich nennt. Es ist mir vollständig unbegreiflich, wie diesen Erklärungen gegenüber der Gedanke an eine rein logische Deutung der drei ersten Prinzipien überhaupt auftauchen, geschweige denn, wie er festgehalten werden kann. Jedenfalls scheint es mir unter diesen Umständen unnütz, diesen Gedanken eingehender zu bestreiten. Mehr tut es not, der Meinung Platons selbst etwas weiter nachzugehen, da diese der Erläuterung allerdings zu bedürfen scheint. Da nämlich die drei Prinzipien „alle Dinge in der Welt“ umfassen sollen, so müssen sie offenbar in einem recht weiten Sinne ausgelegt werden. Zwar das πέρας mit den Ideen, wie sie Platon sonst versteht, schlechthin zu identifizieren, geht nicht an, da ihr Zahl- und Maßwert zu nachdrücklich hervorgehoben wird. Wir haben es hier vielmehr sichtlich mit jener durch Aristoteles bezeugten späteren Form der Ideenlehre zu tun, in der die Ideen überhaupt in Zahlen übergehen, oder doch mit einer sehr verwandten Gestalt dieser Doktrin: auch die Qualitäten an sich näm-

lich werden hier zum ἄπειρον gerechnet, und nur durch ihren jeweiligen bestimmten Intensitätsgrad nimmt das qualitative Continuum an dem πέρας teil. Das ἄπειρον selbst dagegen erstreckt sich ohne Zweifel nicht nur auf intensive, sondern auch auf extensive Continua, wie denn (p. 25 C) auch πλέον καὶ ἔλαττον sowie μεῖζον καὶ σμικρότερον als Instanzen angeführt werden. Hierin liegt, daß auch der Raum, im Gegensatze zu einer bestimmten Raumgröße, und die Materie, im Gegensatz zu einem bestimmten Massenquantum, zu den „zahlreichen Arten des ἄπειρον“ (p. 24 A und p. 26 C D) gerechnet werden müssen. Und endlich wäre es auch nicht inkonsequent, nun auch das Continuum der Zahlen selbst, im Gegensatze zu jeder bestimmten Zahlgröße, als ein solches ἄπειρον zu fassen. In der Tat glaube ich, daß die entscheidenden aristotelischen Stellen, welche von τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν handeln (Phys. IV. 2, p. 209 b 35, Metaph. I. 6, p. 987 b 20 u. 26), vorzugsweise unsern Abschnitt des Philebos im Auge haben. Nun heißt es an der zweiten dieser Stellen, das Große und das Kleine habe Platon zu Prinzipien gemacht ὡς ὕλην; an der ersten dagegen, als das an den Ideen Teilhabende stelle er bald das Große und das Kleine dar, bald, wie im Timaios, die ὕλη. Beide Bemerkungen halte ich, ungeachtet ihres anscheinenden Widerspruchs, für berechtigt. Ὕλη hat eben einen doppelten Sinn. Faßt man es als die Materie im modernen Sinne, dann ist das ἄπειρον des Philebos gewiß ein weiterer Begriff; denn größeren Intensitäten z. B. entsprechen nicht immer größere Massen. Sieht man dagegen bloß auf das Verhältnis des Determinierten zum Determinierenden, dann kann man ganz wohl auch das Licht die Materie größerer oder geringerer Helligkeit, und überhaupt jede Variable die Materie aller einzelnen Werte nennen, die sie annehmen kann. Die letztere Betrachtungsweise nun ist uns ja von Aristoteles selbst her durchaus geläufig: versteht doch dieser unter ὕλη jedes Substrat, das verschiedene Bestimmungen anzunehmen fähig ist. Wir glauben deshalb, daß man das ἄπειρον unserer Stelle am besten verstehen wird, wenn man es der aristotelischen ὕλη gleichsetzt, und ebenso das συμμισγόμενον, wenn man es mit dem καθέκαστον des Stagiriten in Parallele stellt, während sich das πέρας vom εἶδος allerdings sowohl durch seine zahlenmäßige

Natur wie durch seine Transzendenz unterscheidet. Wir haben hierbei so lange verweilt, um die Erörterungen über den Timaios vorzubereiten. Demselben Zwecke dienen die Bemerkungen, die wir nun noch über das vierte Prinzip, die αἰτία, anschließen. Diesem ist der Verfasser höchst feindselig gesinnt. Ich verstehe eigentlich nicht, warum. Gerade wer ἄπειρον, πέρας und συμμισγόμενον als Subjekt, Prädikat und Urteil auffaßt, sollte doch auch auf die Schlußfolgerung vorbereitet sein: „Ursache des Zusammentretens von Subjekt und Prädikat im Urteil ist — das Denken oder die Vernunft". Und eben dieses behauptet ja Platon wirklich (p. 30 C), wie auch N. (S. 310) widerwillig zugesteht. Er behauptet es freilich nicht bloß im logischen oder psychologischen, sondern vor allem im kosmologischen Sinne, mit den Worten: ἔστιν . . . ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολύ, καί πέρας ἱκανόν, καί τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν. Allein diese kosmologische Betrachtungsweise ist ja nicht bloß den Erörterungen über die αἰτία eigentümlich, sie erstreckt sich ebenso auf die drei anderen Prinzipien; und wenn daher N. diese rein logisch glaubt interpretieren zu können, so sollte man meinen, er müßte dieses auch für die αἰτία fertig bringen, ohne ihre Verschiedenheit von jenen drei anderen εἴδη zu leugnen. In der Tat nimmt er zu einem solchen wenigstens konsequenten Vorgehen einen Anlauf, indem er behauptet, es sei „durch den ganzen Zusammenhang, in dem das Prinzip des Grundes eingeführt wird, die Aufgabe gestellt, sein Verhältnis zu den Grundprinzipien des Unbestimmten und seiner Bestimmung rein logisch klarzustellen" (S. 311). Und auch ein Versuch, diese „Aufgabe" zu lösen, wird angedeutet, und zwar durch die Gleichung αἰτία = Gott = Idee des Guten = Gesetz der Gesetzlichkeit. Auf S. 313 heißt es deshalb: „Also ist gewiß ‚Vernunft' der letzte Grund von allem, aber schließlich keine andere als die der Gesetze der Wissenschaft". Diese Lösung ist ganz im Einklang mit des Verfassers theoretischen Voraussetzungen, welche, wie alles „Gegebene", so auch eine substantielle Seele und einen substantiellen Gott perhorreszieren. Und sie widerspricht bloß Platons ausdrücklicher Erklärung (p. 30 C): σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. Doch diese

Abweichung vom Text genügt dem Verfasser noch nicht. Die αἰτία soll nicht nur umgedeutet, sondern überhaupt beseitigt werden. Platon zwar betont ausdrücklich (p. 27 B), das vierte Prinzip sei „hinlänglich verschieden“ (ἱκανῶς ἕτερον) von den drei ersten, und indem er es als ein besonderes ansetze, tue er deshalb nichts Überflüssiges (ἆρα μὴ πλημμελοίην ἄν τι; καὶ πῶς;). Indes solche Stellen scheinen für N. nicht vorhanden zu sein. Er ratioziniert vielmehr ganz apriorisch, da nur ἄπειρον und πέρας „aus dem Urgesetz des Logischen“ folgten, so erscheine es „von Anfang an schwierig, woher noch ein weiteres Prinzip kommen soll“ (S. 311); und abermals: „Welches weitere Prinzip hier noch sollte gefunden werden, ist nicht abzusehen, wenn doch (nach p. 16 C) auf Unbestimmtheit und Bestimmung alles, wovon ein Sein ausgesagt wird, beruht“ (S. 312). Und so erklärt er denn (S. 311f.): „So oft ich der Frage nachgedacht habe, ich vermag keine andere Erklärung zu finden, als daß der Zusammentritt des Unbestimmten und der Bestimmung selbst der ‚Grund‘ der im Weltall wie im Bewußtsein des Menschen sich offenbarenden Vernünftigkeit ist und bleiben soll, ja unmittelbar selbst, dort wie hier, Vernunft, Weisheit, Erkenntnis, Leben und Beseelung bedeutet.“ Hiernach würde Platon, wenn er (p. 23 D) die αἰτία ausdrücklich αἰτία τῆς ξυμμίξεως nennt, sagen wollen, daß die ξύμμιξις ihre eigene Ursache sei — eine Auslegung, die mir nun in der Tat jede weitere Diskussion unmöglich zu machen scheint. Immerhin möchte ich noch das Folgende betonen. N. bringt (S. 311) eine Zusammenstellung bei, aus der hervorgeht, wie die Gestalt des Demiurgen sich ganz gleichmäßig im „Sophisten“, im „Staatsmann“, im Philebos und im Timaios findet. Diese Übereinstimmung ist gewiß das stärkste Argument dafür, daß es Platon mit diesem Begriffe voller Ernst war, und dieses Argument würde seine Kraft auch dann behalten, wenn der Demiurg in jeder einzelnen Schrift auch eine mythische Ausdeutung zuließe. Nun scheint mir dies speziell im Timaios nicht grundsätzlich unmöglich. Denn wenn jemand erzählt: „Gott schuf die Welt auf diese und jene Art“, so kann dies stets ein bloßer mythischer Ausdruck für den Gedanken sein: „Die Welt besitzt eine Struktur von dieser und jener Art“. Gerade im Philebos

dagegen versagt meines Erachtens diese Weise der Auslegung völlig. Denn hier wird die αἰτία in einer rein theoretischen Auseinandersetzung von den drei anderen Prinzipien ausdrücklich unterschieden; und hier setzt sich deshalb jede Interpretation, welche diese Unterscheidung wegdeuten will, mit Platons bestimmter Erklärung in offenen Widerspruch. Ist jedoch dies erst einmal für den Philebos festgestellt, dann geht es auch nicht mehr an, den Demiurgen im Timaios für ein bloßes Hilfsmittel der mythischen Darstellung auszugeben.

Dem zuletzt genannten Gespräche, dem Timaios, wenden wir uns nun zum Schlusse noch zu. Und hier ist die Frage nach der Bedeutung des Demiurgen gleich das erste Problem, das den Verfasser (S. 339—343) beschäftigt. Daß nun „diese ganze genetische Darstellung, zufolge der allgemeinen Erklärung p. 29 B, als unumstößliche wissenschaftliche Wahrheit nicht angesehen sein will“, ist ohne Zweifel richtig. Deswegen gilt dies jedoch noch nicht auch für ihre Grundzüge, und aus den oben dargelegten Gründen können wir der Behauptung nicht beipflichten, es sei „hier die mythische Einkleidung nicht eine Vermutung, die man annehmen kann oder nicht, sondern eine literarische Tatsache, mit der die Auslegung zu rechnen verpflichtet ist“. Wie nun der Verfasser den „Mythus“ im einzelnen auslegt, dies mögen seine eigenen Worte dartun: „Die Ursache, das Schönste und Beste, die werktätige Vernunft, der Vater und Schöpfer, Gott, kann von dem Prinzip der Bestimmung, welches seinerseits sich deckt, nicht mit den Ideen, wohl aber mit der Idee, nicht in dem Sinne getrennt werden, daß es, als ein abseits der Ideen existierendes, eine konkrete Substanz, den Ideen selbst, auf die nur hinblickend es die Welt bildete, gegenüberstehen sollte ... Sondern die Idee der Idee, das Gesetz der Gesetzlichkeit überhaupt oder der Bestimmung des Unbestimmten verwirklicht sich und wirkt damit das Werden nicht anders als indem die Ideen, d. i. die besonderen Bestimmtheiten, in das Unbestimmte eintreten ... Die Idee (der Gesetzlichkeit überhaupt) verwirklicht sich und bewirkt damit das Werden und konkrete Sein nach Maßgabe der Ideen, d. i. der besonderen Gesetze, welche in einem längst bekannten ... Gleichnis als die Musterbilder

bezeichnet werden, nach denen das Geschehen in der Welt sich gestalte. Zu einer andern Deutung ist ein sicherer Anhalt weder im Timaeus noch anderswo zu finden.“ Hiergegen nun polemisieren wir nicht mehr, sondern stellen nur fest: auf S. 341 bedeuten für N. die Ideen, und zwar die als Musterbilder bezeichneten Ideen, die besonderen Naturgesetze. Wir werden sofort sehen, was dieselben, ebenso bezeichneten Ideen, dem Verfasser auf S. 351 bedeuten. Der letzte Punkt nämlich, den wir besprechen wollen, ist seine Erklärung jener Partie des Timaios (p. 48 E—52 D), in welcher ὄν, χώρα und γένεσις als drei voneinander verschiedene Prinzipien unterschieden werden. Daß nun das ὄν die Ideen, die γένεσις die sinnliche Erscheinungswelt bedeute, hierüber hat bisher eine ziemlich allgemeine Übereinstimmung geherrscht, während namentlich in den letzten Jahren ein lebhafter Streit darüber entbrannt ist, ob unter der χώρα der Raum oder die Materie zu verstehen sei. Ehe wir jedoch N.s Stellung zu diesen Fragen betrachten, wird es wohl notwendig sein, Platons Gedankengang kurz wiederzugeben. Er sagt, bisher habe er nur von zwei εἴδη oder γένη gesprochen: das erste die Gattung der intelligiblen und unveränderlichen Urbilder (παραδείγματα), das zweite die Gattung der sichtbaren, entstehenden und vergehenden Abbilder (μιμήματα). Nun aber sei noch ein drittes εἶδος einzuführen: das, was alle Entstehung in sich aufnehme (ὑποδοχή). Wir sähen nämlich, daß die elementaren Stoffarten (Feuer, Luft, Wasser und Erde) stets ineinander übergehen. Man kann deshalb z. B. von dem, was uns als Feuer erscheint, nicht sagen, es sei Feuer, sondern nur, es sei etwas Feuerartiges; und allein dasjenige, welches diesen Charakter des Feuerartigen annimmt und das ihn auch wieder verliert, dieses allein könne man ansprechen als ein „dieses“ und nicht bloß als ein „derartiges“: so wie wenn man es mit Gold zu tun hätte, das in immer neue Formen umgeschmolzen würde; denn auch dann dürfte man z. B. nicht sagen: „Dies ist ein Dreieck“, sondern man müßte sagen: „Dies ist Gold“ und könnte höchstens hinzufügen: „Gold von dreieckiger Gestalt“. So nun verhielte sich auch die alle Körper in sich aufnehmende Wesenheit: wie ein Wachs, in dem sich die Urbilder abdrücken, und das dementsprechend die

Gestalt verschiedener Abbilder annehme, ohne doch je seine eigene Natur zu ändern. Man könne daher dieses Aufnehmende der Mutter vergleichen, die sich abdrückenden Ideen dem Vater, die Abdrücke dem Kind. Und es müsse das Aufnehmende an sich aller jener Gestalten entbehren, die es aufzunehmen fähig sei; denn sonst würde es zur Aufnahme der entgegengesetzten Gestalten ungeeignet sein. Vielmehr müsse es aller Ideen (εἴδη) bar sein, so wie nur eine geruchlose Substanz zur Zubereitung verschiedener Parfums verwendet werden könne. So könne denn auch die „Mutter“ alles Wahrnehmbaren weder Feuer sein noch sonst eine der elementaren Stoffarten, sondern nur eine unsichtbare und gestaltlose Wesenheit, von der aber z. B. der jeweils verfeuerte Teil (τὸ πεπυρωμένον μέρος) als Feuer erscheint usw. Denn in Wahrheit verdiene Feuer nur das Feuer an sich zu heißen, die intelligible Idee des Feuers, die von dem sichtbaren Feuer ebenso verschieden sei wie die Vernunft von der richtigen Meinung. Man müsse daher unterscheiden: erstens das Ewige und Intelligible, Unveränderliche und Unwahrnehmbare; zweitens das diesem Ähnliche und Gleichnamige, stets Veränderliche und Wahrnehmbare; und drittens die Gattung der Stätte (χώρα), an sich unvergänglich, doch der Sitz (ἕδρα) alles Entstehenden und Vergehenden, unwahrnehmbar, nur durch einen unechten Schluß (λογισμὸς νόθος) zu erfassen. Auf dies letztere hinblickend nun scheinen wir auch wie im Traum zu sagen, alles müsse an einem Ort (τόπος) sein und eine Stätte (χώρα) einnehmen. Es sind nun wohl die letzteren Ausdrücke und Wendungen gewesen, welche einigen Forschern die Gleichung: Aufnehmendes = Raum nahegelegt haben. Gewiß mit Unrecht. Denn es brauchte keine ὀνείρωξις, um im Hinblick auf den Raum zu sagen, daß alles einen Raum einnehme. Und χώρα heißt die aufnehmende Wesenheit nicht anders als sie ἕδρα heißt: als das Material, aus dem die Erscheinungen gebildet sind, das bestimmungslose Substrat, das die ideellen Bestimmungen annimmt und ihnen so einen Sitz und eine Stätte gewährt. Dies ist nicht Sache der Vermutung, sondern läßt sich beweisen. Denn auch Phileb. p. 24 D heißt das ἄπειρον sowohl die ἕδρα wie die χώρα des πέρας; und da an dieser Stelle als Beispiel des ἄπειρον speziell das Continuum der Temperaturen genannt wird,

so ist es gewiß unmöglich, hier unter diesen Ausdrücken den Raum zu verstehen. Fraglich kann deshalb überhaupt nur sein, ob das Aufnehmende des Timaios ebenso wie das ἄπειρον des Philebos die ὕλη in dem weiteren aristotelischen, oder im engeren physikalischen Sinne besagt; und auf diese Frage wird man wohl antworten dürfen, daß Platon — wie aus der Zusammenstellung mit den einzelnen Stoffarten hervorgeht — hier gewiß ganz vorwiegend an die Materie in dem uns geläufigen Sinne gedacht hat, was freilich nicht einschließt, daß er den ihm aus dem Philebos geläufigen Begriff eines „Substrates überhaupt" mit Bewußtsein fallen gelassen habe. Jedenfalls aber muß ihm — wenn wirklich der Philebos dem Timaios vorangeht — dieser Begriff wenigstens zeitweilig so ziemlich entschwunden sein, da im Philebos die Ideen auf Quantitätsbestimmungen reduziert sind, während im Timaios die qualitative Idee des „Feuers an sich" erscheint.[2]) Von diesem Unterschiede jedoch abgesehen, decken sich beide Darstellungen durchaus; und es scheint mir demnach unzweifelhaft, daß unser Abschnitt keine anderen Prinzipien kennt als die seit dem Parmenides immer wiederkehrenden: die Ideen, die Materie und die aus deren „Vermischung" hervorgehende sinnliche Erscheinung. So sucht denn auch N. seine von jenen früheren Schriften her uns bekannte Interpretation aufrecht zu halten. Allein den ganzen Timaios als einen logischen Traktat aufzufassen, dies hat er doch nicht gewagt; und das Zugeständnis, das ihm Platon so abgerungen, hat sein

---

[2]) Schon Arch. f. Gesch. d. Phil. XVI, S. 130 habe ich im Anschlusse an Th. Boreas darauf hingewiesen, daß die Soph. p. 248 A u. C. kritisierte Lehre der εἰδῶν φίλοι namentlich durch den Terminus γένεσις an Tim. p. 27 D f. und 52 D f. erinnert, wonach der Timaios dem Sophistes vorausgehen müßte. Jetzt gelangt Kaluscha (Wiener Studien XXVI, S. 200) auf Grund seiner Beobachtungen über den Rhythmus der platonischen Satzschlüsse zu dem Ergebnis, Timaios, Kritias, Sophistes, Politikos, Philebos, Gesetze folgten aufeinander in dieser Reihenfolge. Der oben angedeutete Vergleich zwischen der χώρα des Timaios und dem ἄπειρον des Philebos würde meines Erachtens die Priorität des ersteren Gespräches allein sehr wahrscheinlich machen. Und jedenfalls scheinen diese drei Argumente zusammengenommen zugunsten einer relativ frühen Abfassung des Timaios außerordentlich stark in die Wagschale zu fallen.

ganzes exegetisches System in arge Verwirrung gebracht. Nämlich in Konsequenz seiner sonstigen Erklärungsweise müßte er auch hier deuten: ὄν = Prädikat, χώρα = Subjekt, γένεσις = Urteil; indem die Prädikatsbegriffe an den Gegenstand der Erfahrung = x sich heften, erzeugen sie das Urteil. In der Tat scheint der Verfasser von diesem Schema ausgegangen zu sein. Doch merkwürdigerweise hat ihn nicht der offenkundig unhaltbare, sondern ein relativ ganz annehmbarer Teil desselben zu einer Abänderung veranlaßt. Offenkundig unhaltbar nenne ich die Gleichung γένεσις = Urteil; denn gewiß ist beständiges Entstehen und Vergehen weder im Sinne Platons noch im Sinne N.s, sondern höchstens in dem eines modernen Ironikers für wissenschaftliche Urteile charakteristisch. Dagegen die χώρα als Subjekt aller Prädikatsbegriffe, als das x der Erkenntnis, als „Ding an sich" — dies wäre gar keine üble Erklärung und käme Platons Meinung jedenfalls näher als viele andere Deutungen des Verfassers. Dennoch scheint ihm gerade diese Bedenken verursacht zu haben, und so nimmt seine Exegese hier auf einmal die lang vermiedene kosmologische Wendung und macht aus dem „Subjekt" den „Raum" (S. 352 ff.). So fehlte aber in dem logischen Schema ein Äquivalent der χώρα; und da ist denn etwas geschehen, was man wohl nur als ein Ausgleiten der Feder auffassen kann. Wenn nämlich irgend etwas in dem platonischen Texte klar ist, so ist es dies, daß die γένεσις sowohl als μίμημα des ὄν wie auch als ἔκγονος aus ὄν und χώρα bezeichnet wird, und daß mithin „Abbild" und „Sprößling" metaphorische Namen desselben γένος (der sinnlichen Erscheinung) sind. N. jedoch faßt beides als verschiedene Prinzipien und gelangt so zu einer Erklärung, deren Verwirrtheit nicht mehr überboten werden kann. Er sagt (S. 351 f.): „Soll unsere schlicht logische Auffassung der Idee Recht behalten, so müssen die Urbilder einfach bedeuten: die Prädikate wissenschaftlicher Urteile, die reinen, sei es ursprünglichen oder aus solchen rein deduzierten Denkbestimmungen, A, B, und so fort; die Nachbilder: die bestimmten Prädikationen von diesem und diesem, die Bestimmung also des zu bestimmenden = x zum A, B und so fort; das ‚dritte aus beiden', der Sprößling aus Vater und Mutter würde demnach nichts mystischeres besagen

als das wissenschaftliche Urteil ‚x ist A‘; z. B.: dies hier, dies räumlich so und so Bestimmte und Abgegrenzte, ist Feuer, das heißt, ist zu belegen mit den Prädikaten, die in diesem Qualitäts- (nicht Ding-)begriff vereint gedacht werden (so 51 B τὸ πεπυρωμένον μέρος).“

Wir sind zu Ende — denn die beiden noch folgenden Kapitel „Aristoteles und Plato“ und „Die aristotelische Kritik der Ideenlehre“ können wir übergehen — und fassen unser Urteil zusammen. Natorp beherrscht gewiß in seltenem Maße die Gesamtheit der platonischen Schriften und die Fülle des in ihnen enthaltenen Gedankenmaterials. Er ist ferner auch dem Texte in philologischer Hinsicht durchaus gewachsen, und seine Paraphrasen verfehlen nur in ganz seltenen Fällen den Wortsinn der behandelten Stelle. Er bringt endlich zur Erklärung seines Autors die aufrichtigste Liebe und das lebendigste philosophische Interesse mit. Allein all diese Vorbedingungen einer fruchtbaren Auslegung werden in ihrer Wirkung paralysiert durch den Umstand, daß er Platon nicht aus sich selbst erklärt, vielmehr axiomatisch voraussetzt, dieser Denker teile seinen, des Erklärers, philosophischen Standpunkt, er sei ein Vertreter des „kritischen Idealismus“. Und dies hat zur Folge gehabt, daß alle seine Bemühungen — von zwei den Parmenides betreffenden Punkten abgesehen — fruchtlos geblieben sind und das Verständnis Platons nicht gefördert haben.

XVIII.

Some Criticisms on Spinoza's Ethics.

By

Dr. **James Lindsay**, Kilmarnock, Scotland.

Only certain features of the ethics of the great and admirable Spinoza, that more especially call for criticism, will be noticed in this Paper. It has been lately claimed for Spinoza that he is much less metaphysician than has been generally supposed, his metaphysic being really incidental to his work as ethical philosopher. But, if one chose to maintain the reverse view, it seems to me there would be much to substantiate that position. At any rate, there does not really seem to be any getting away from the importance of the metaphysical setting of Spinoza's ethical work.

To Spinoza, with doctrine less rooted in Cartesianism than has usually been supposed, God is Substance — the is of all things. God, as so called causa sui, is universal existence. But his God is not the being that determines itself, only being that is without determination. That is to say, God, to Spinoza, is being itself — as fact, not as unproved postulate. God is ens absolute infinitum — being absolutely infinite. Substance is the fundamental concept of the whole philosophy of Spinoza, and all our knowledge is reduced by him to the relations of causality. No other substance can there be than this Immanent Causality: God is the only self-subsistent, independent, and self-contained Being: He holds all causality within Himself. But Spinoza's substance is not opposed to spirit, since it carries within it all the immanent energies and functions of spirit. Yet the higher absolute of spirit, not substance, he fails consciously to reach. The oneness and infinitude of sub-

stance are unfalteringly set forth in his consistent and complete Pantheism.[1]) The world is to Spinoza but the necessary consequence of the nature of God, and his affirmation of substance is reached only by negation of the negative and unreal things of finite existence.

The ethical philosophy of Spinoza expressly and entirely excludes personality from its conception of God. Anthropomorphism he abhors, because every being would make the Ultimate Reality after its own likeness. So moral and personal qualities, powers of intellect and will, as we know them, have no place in his idea of God. Yet, alongside this, we have, strangely enough, the fact that the totality of being — in its essential and eternal aspects has, for him, consciousness or thought. God is yet, for him, in fact, consciousness per se, eternal, all-embracing, self-sufficing. His consciousness may be cognized by our reason. But it is, to Spinoza, not analogous to our own consciousness, which is but a "mode", and, as such, finite, dependent, transitory. Extension and thought or consciousness — disparate attributes by which the one substance is known to us — are rated by Spinoza metaphysically higher than finite things, which are but modes, while the former are the attributes. Things exist, for him, only in God as the modes of His reality. God or substance — the ens infinitum — is, to Spinoza, essentially active (cogitans), being, in fact, activity itself. In the fact that Spinoza's conception is thus dynamic, rather than static, he appears the more unsatisfactory in his results. In ascribing Divine power and infinite intellect (intellectus infinitus) to Deity, Spinoza makes his God as unintelligible as possible to us by declaring will and intellect in Him to be other than known to us.[2]) Yet he can speak of God loving Himself "with infinite intellectual love".[3]) Spinoza says his not ascribing qualities like will and reason, in the sense in which we know them, to Deity, is, that the Divine may not be confused with

[1]) Eth. I, 1—14.
[2]) Eth. I, 31.
[3]) Eth. V, 35.

human nature. There is thus, to Spinoza, nothing outside God as substance, and all valid transference of human qualities, like reason and will, to God is wholly done away. From all which it is evident that God is, in some sense, mind. But God as Infinite Personality Spinoza does not know. His positing mind or thought (cogitatio) for God shews how hard it is to get away from postulating powers in God that are characteristeric of man. The same is true of the Infinite love, of which man's love is part. Say, if you will, that Spinoza's substance is not being in abstracto, but an essence, which as ens entium persists behind thought and extension. The fact remains that his whole ascription of metaphysical attributes to this essence suffers from the lack of essential moral qualities. God can have neither love nor aversion.[4]) Spinoza makes so much of the Divinity — without Whom nothing can be or be thought — that he cannot do justly by us, or the relative manifestations of the Divine. Not but what there is an imposing intellectual grandeur in those conceptions of Divinity we have been considering, but we have still to inquire as to their intellectual consistency. Of their grandeur there is no doubt, for is not He the universal consciousness or true existence, with substance in eternity and modes in time? But as to consistency? How does the changeless and indeterminate background of substance or identical unitary Being, explain or comport with the changeful modes and transient qualities of the world we see? The unity of the world — its absolute unity — may be a fine phrase to conjure with, but we want a unity that will explicate the relation of the finite elements to the whole in which they stand, and be more than merely verbal. Of course, Spinoza gets beyond such an abstract unity in the concrete whole gained by his Deus sive natura, when he boldly identifies God and Nature. This monistic principle takes his idealism beyond the dualism then current. His Platonizing power exalted uncreated substance to the rank of absolute being, of which matter and mind, as relative, were but attributes through which it is manifested. But what we miss is a rational

---

[4]) Eth. V, 17.

grounding of the attributes and modes in the nature of his absolute. God was the only „free cause", the All-Real, making a Whole of Nature, in which He was necessarily expressed.[5]) But the ontologic unity of Spinoza cannot be taken as satisfactory, with its static conditions or relations, and its absorption of the relative and individual. Of course, it would be to feed ourselves on a delusion to suppose we had reached a real unity when we had made God, or substance, simply the sum of finite manifestations. But the harmonization of the attributes (attributa) and modes (modi) with the one only substance (substantia) is only effected by Spinoza by the peculiar and unexpected fashion in which he claims reality for these different ways in which substance necessarily expresses God. One cannot choose but admire, however the masterliness of his statement that God is a Being, „each one" of Whose attributes exhibits or „expresses eternal and infinite essence" or nature.[6]) Spinoza is untroubled as to consistency, in holding to the worth of the finite world and the modes, the absolute substance — Deus sive substantia — notwithstanding, for, in Spinoza's view, these changeful aspects do not import unreality. They could not be unreal to him, seeing they are viewed as necessary. And yet we are obliged to hold he has really dissolved them, without meaning to do so, in the ultimate and abstract conception of being — being absolutely indeterminate (non determinata) — from which no way appears back to the concrete. There is a distinct lack of formative principle or nexus. The mechanical is left by Spinoza's rationalism, whose ideal of knowledge is geometry, in undisputed possession of the field. Things are in God, and stay there.[7]) He is their immanent, but not their transitive cause (causa immanens, non vero transiens).[8]) And, while so remaining in God, things are yet supposed to proceed from Him — a confused representation. Individual or finite things are nothing by themselves, exist only in God, being but modi of the

---

[5]) Eth. I, Def. 7.

[6]) Eth. I, Def. 6.

[7]) Eth. I, 18.

[8]) Eth. I, 18 and I, 29, Schol.

infinite substance. No proper relation of the Divine causality to them is shewn. Spinoza's grounding cosmical existence in the nature of Deity is indefensible; in his theory of extreme ethical necessitation, he appears to be without notion of self-conscious volition in Deity; he does not see that this would not yet make such volitional action matter of absolute contingency or indifference to Deity. Again, Spinoza has no hold on the points of contact between the Divine intelligence and the human, and so he makes an absurd and irrational break between them. Nor is it apparent how so variable and transient a mode as the human spirit can so wondrously know the infinite as did Spinoza. But the important thing, from an ethical point of view, is, that the universe given us by Spinoza, with his immanent cause or monistic principle, is, as yet, perfectly non-moral in character, a metaphysical essence in tremendous need of the infusion of ethical quality. Can any ethical redemption be found for it by Spinoza? Ethical distinction is found by him in the essential nature of things, whereby the good stands in essence distinguished from the bad — a purely axiomatic affair to the intellectualistic morals of our geometrical philosopher. One cannot choose but admire Spinoza's deep perception of the metaphysical basis of ethics, for the severance of ethics from metaphysics, so common in British and American thought, cannot hope to win lasting respect: but one feels the terrible void in Spinoza's ethics created by the absence of living personal centres — human and divine — of ethical quality, in which living sources, ethical thought, feeling, and purpose, reside. Nothing, however, is wanting to the scientific rigour with which Spinoza works out[9]) his intellectualistic scheme of morals, whereby man is at length led up, in the blessedness of his active emotions, to the pure impulse of knowledge or the ancient Θεωρία. Perhaps there is nothing finer in Spinoza than his admirable insistence on our living the universal life of reason as our highest good — our seeking before all "the intellectual love of God", amid the illusions of sense and things finite. Spinoza transfers his own sublime

---

[9]) Eth. III, IV and V.

thirst for knowledge to the race, finds the essence of man's soul in reason, and places the essence of reason in thought. Evil is to him that which hinders or prevents the perfecting of the soul in reason. But the perfection of Spinoza is a purely quantitative thing — a defect from which Kant should bring deliverance. Notwithstanding the fact that all existence appears to the reason of Spinoza "under the form of eternity", he is yet able to put forward an ethic, and duties are not allowed to disappear as we might have thought. There is still to be striving after what Spinoza calls perfection. For him the first and only foundation for virtue is knowledge.[10]) To his resolution of ethical activity into cognitive activity we shall return later. Enough now to remark that our growing knowledge or progressive virtue ceases to wear its gradual character when he comes to speak of our sharing in "the intellectual love of God", for God and we are become strangely one in the infinite love common to Him and to us. Clearly, though psychological acuteness is in the main characteristic of Spinoza, psychological consistency has here been to him no jewel.

Spinoza's ethical teachings on immortality[11]) must always remain at a distance from men's real apprehension, the temporal relation having no place in it, and the personal aspect of it being so indistinct. All consciousness of the finite self, as such, has in fact vanished. No wonder, therefore, "a free man thinks of nothing so little as of death, his wisdom is a meditation, not of death, but of life".[12])

The lack of moral quality, to which we have adverted, is seen in Spinoza's treatment of evil. It cannot, of course, be denied as within the natura naturata, but is explained as mere illusion, se little have its moral qualities and relations been appreciated. Our philosopher does not shrink from the rather bare faced acknowledgment of the consequence of his moral attitude — "no action considered in itself alone is either good or evil".[13]) He means

---

[10]) Eth. IV, 22.
[11]) Eth. V.
[12]) Eth. IV, 67.
[13]) Eth. IV, 59.

they are, according to his system, necessary, and neither good nor bad. This is certainly to sit loosely enough to moral distinctions of any thoroughgoing character, but is not surprising in one whose ethic exists or has place at all only in virtue of what we may call an interesting inconsistency. "Under the form of eternity", we should see him dissipate for us all moral duties and judgments of good and evil, which "rest" only "on comparison". His intellectualistic morals may conduct us to Θεωρία, with its calm and passionless bliss, but they belong not to the world of real life and imperative ethical endeavour. His whole position [14]) is one which makes the good something merely relative to every man, and to every man's desire. Doubtless he advances to the notion of a true or highest good for the individual man, and for his advantage taken in whole, but such supreme good is still relative to the individual. And Spinoza believes that man does entirely according to his knowledge. What he knows, that he does — so active in his view, is knowledge or reason. The pale intellectual cast of the good, with him, is seen in the fact that it is but a modus cogitandi — an act of judgment. A bad action he views as only a wrong judgment, and an act is bad, by comparison, only because of its defect or want of being. Man's evil is, in his view, due to want of knowledge — man's knowledge of what makes for his own welfare; and to think one's own weal is, to his mind, to will or desire it. But in so making ethics a mere accompaniment and consequent of knowledge, Spinoza is, in our view, doing a most unwarrantable and defective thing. Life is assuredly more than thought or knowledge, and reality requires more than to satisfy the demands of formal reason. We can by no means consent to resolve ethics into a pale residuum of the life of contemplative reason, for man's life is shot through with ethical conflicts and strivings, and the world is entangled in this warfare. Spinoza seems to be haunted by the delusion of intellectualism — one still current — that knowledge is here power, whereas it is simply a condition of power. No impulses of pure knowledge will suffice

---

[14]) See Part IV of the Ethics.

for the overcoming of the passions, however impressively the knowledge be set forth. Knowledge avails only as yoked to the strength of will or the ethical force of character, which is the dominant factor in the process of ethical triumph. This undue exaltation of knowledge gives an air of abstractness and artificiality to Spinoza's whole ethical treatment, which is by no means congruent with reality as embodied in ethical life and conflict.

And so as to the passions. The whole conception of Spinoza — with what I may call its amazing actualism — is coloured by his view of man as so rooted in nature that "a man is necessarily always subject to passions", and cannot free himself from the domination of nature. Surely thin is the moral idealism in such a system, with its identification of the possible with the actual. There is no real freedom here; morality is product of the actual; and knowledge pales its ineffectual fires before the gusts and swayings of passion. 'Tis undisguised fact that only in and through God are evil actions here possible. But to Spinoza evil simply did not exist for God, but was mere ens rationis. What a strange reversal of all experience that Spinoza holds, not that men will not seek or do the good they know, but that the trouble springs solely from the fact that they do not know their true good. The truth is, Spinoza's ethical treatment is physical rather than moral — a sufficiently serious blemish. Spinoza's doctrine of the self and its love is neither a very congruous nor a very true one. He gives no answer to the inquiry, how the God, Who is the immanent centre and source of all things, is to be harmonized with a finite nature, which is its own centre. In the same way, he fails to shew how the finite mind, at one time but an evanescent mode of the infinite substance, has, at another time, become no illusory existence, but a nature laden with an individuality that is indestructible, and destined for blessedness and perfection in God. Spinoza's ethic is really one of pure self-assertion and self-seeking, and is marked by a strange incapacity to do justice to the negative elements of self-denial and self-sacrifice [15]). He has no

---

[15]) Eth. III, 6—7; III, 9; IV, 22.

understanding of the development of the higher life of spirit through conflict with the lower life of flesh, but, for aught that appears, is anti-ascetic throughout.

No more can we admit his doctrine of love, so often lauded as lofty and disinterested, to be the satisfactory thing it appears. Says Spinoza — "He who loves God must not endeavour to have God love him in return".[16]) It is all very well to say that he means "the impure element vanishes from self-seeking when the self we seek is that whose essence is reason and the knowledge and love of God", and that God is so loved because "the taint of subjectivity is so absolutely obliterated". The fact remains that the words imply more and other than this. They imply an extreme of the very self-sufficiency which is supposed to have vanished. That man is so sufficient unto himself as not to need the gracious love of God, whereby his blessedness and perfection shall be attained, is surely far from having removed "the stigma of selfishness". An altruism so perfect and entire seems but a new form of selfishness, no supreme in its choice of self that it hath no need even of God or His love. If it is God that is loved, it appears absurd to affect indifference to His return of love, since, in loving Him, it is impossible not to be conscious that He, the All-Good, does and must love us. It is thus strange and really egoistic, that our love must wear such guise of disinterestedness as to care not whether the God we love has any appreciation of the outgoings of our virtuous affection. Such indifference is compatible with our love to God only if and when the God we love is an abstract ideal or an impersonal abstraction. In that event, the God we love can do so little for us, that we can well afford to expect no reciprocating love, the object being incapable of emotion. And such, indeed, is Spinoza's God, one without affections, neither loving nor hating, and so without power of return. But, in truth, Spinoza's saying is pathological, symptomatic of the condition of one who has made fatal mistake in missing the personality of God. It is an intellectual love, we are told, without blindness and without passion — a faint

[16]) Eth. V, 19.

reflection of the love with which God loves Himself. But we may ask — What vitality belongs to it? Is it free from self-deception? Is it void of the peril of hypocrisy? The geometrical way, consummately perfect in its kind, can never satisfyingly deal with vital terms and interests. Love's relations must be personalised at both ends of the scale of being — human and Divine. Failure to see this marks Spinoza's ethical shortcoming. Philosophically also, the disregard of the finite individuality of the subject, which his words imply, is inconsistent with the delight in pure self-complacency which he inculcates. „The mind's intellectual love of God", says Spinoza, „is the very love wherewith God loves Himself, not in so far as He is infinite, but in so far as He can be expressed by the essence of the human mind, considered under the form of eternity; that is, the mind's intellectual love of God is part of the infinite love wherewith God loves Himself".[17]) When the positive element or character of the finite is so abstracted, then does finite existence actually vanish, and God really becomes all in all. The reality of the finite, and the worth of experience, are neither adequately regarded nor explained by Spinoza, whether we take the metaphysical or the ethical parts of his treatment.

It seems to me vain to attempt to palliate what Hegel called the „acosmism" of Spinoza, or at least to claim justice in Spinoza to the reality of the finite. To say that for Spinoza there is no absolute dualism between substance and mode, between real and phenomenal; to urge that the reality of the individual is guaranteed in the relativity of the mode, because substance or God means with Spinoza existence itself, and the individual cannot fall outside but must be included within, such existence or being; this is to make insistences so hopelessly dominated by the idea of a merely quantitative whole or still undifferentiated unity[18]) as to shew that there is yet no real appreciation of the problem of the reality of the finite here in question. The absence of intrinsic worth or reality in the Spinozan finite is the real objection, and it abides.

---

[17]) Eth. V, 36.

[18]) Eth. I, 15, 16, 25, 29.

The form in which his finite — as a wretchedly limited and necessary manifestation or expression of substance — exists, cannot be made satisfactory. Indeed, it was by the negation of all that is finite that Spinoza rose to his conception of substance, which absolute substance yet exists as manifested in an infinity of attributes and modes.

It is interesting to note how great has been Spinoza's influence on subsequent speculation. His influence on Goethe, Hegel, and Schleiermacher, is undoubted, and Schelling reproduced no small part of Spinoza. If we note these as amongst the many influences that have gone forth from Spinoza, we may with equal interest recall of how many influences he in his turn was the result — not merely, or even chiefly of Cartesianism, but also of the later Schoolmen, of mediaeval Jewish Platonists and Aristotelians, of Giordano Bruno, and, on his ethical side, of the Stoics. Enormous energy, and, on the whole, splendid consistency of thought mark the development of his system, viewed from his own standpoint, and there is an engaging fearlessness in disclosing his final convictions. One hardly needs to remark the fine scientific rigour and security with which his thought moves towards the recognition and elucidation of fact, without play of subjective fancy. There is no hesitation, no vacillation, in his laying bare the modern world. A spiritual and divine world it is, to his great credit be it said — a world of science, and not merely of scholastic conceptions — albeit thought or knowledge does not give to us, as it gave to him, the whole of ethics and of the wisdom of life. For his fine pedagogic influence we are grateful to Spinoza, although a critical study leaves him no more to us than a schoolmaster to bring us to some better form of idealism than his own.

XIX.

Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers

von

Paul Wapler.

(Schluß.)

III.

Kants Erkenntnistheorie.

Zu Kant ist Schopenhauer durch seinen Göttinger Lehrer G. E. Schulze, den Verfasser des Änesidemus, geführt worden. Wie der junge Student im Wintersemester 1810/11, seinem dritten Semester, als Hörer seiner beiden Vorlesungen über Metaphysik und Psychologie ein anhaltendes philosophisches Studium begann — er hatte, soweit wir sehen,[42]) vorher nur etwas Schelling und Plato gelesen —, riet er ihm, seine philosophische Arbeit im Anfang ausschließlich auf Kant und Plato zu konzentrieren. Sein eigenes Kolleg über Metaphysik konnte als Einführung in Kant gelten: es ist ganz auf dessen kritizistische Gedanken gegründet. Seine Mahnung fiel auf den fruchtbarsten Boden: am 16. Oktober 1810 hat er aus der Bibliothek die Prolegomena entliehen;[43]) dann wird sich der beneidenswert bemittelte Student bald eigene Exemplare beschafft haben. Wie schnell er sich in die Werke Kants einge-

[42]) Vgl. o. S. 19, Anm. 1.

[43]) Schemann a. a. O. S. 534; das Register gibt weiter an: Sommersemester 1811:

1. August: Kants Schriften, Bd. 4 (Sammlung einiger bisher unbekannter Schriften).

3. August: Kants Kritik der praktischen Vernunft.
Kants Kritik der Urteilskraft. 2. Ausgabe.

lesen hat, zeigen seine Randbemerkungen aus dem ersten Berliner Semester zum Hauptkolleg Fichtes, wo wir ihn sich frei in den Begriffen der K. d. r. V. bewegend finden. Weitere Zeugnisse seines intensiven Kantstudiums sind die Anmerkungen zu dessen Werken[44]) und seine im Anhang des Hauptwerkes gegebene Kritik der Kantischen Lehre. Wie er sich sein Leben lang als Jünger Kants gefühlt, ja sogar in der hart das Lächerliche streifenden Maßlosigkeit seiner Polemik gegen die Universitätsphilosophie und in seinem hypochondrisch überspannten Selbstgefühl als dessen einzigen legitimen Erben hingestellt hat, ist bekannt.

Seine Auffassung des Kantischen Kritizismus ist in den Grundlinien bestimmt worden durch den, der ihn darin eingeführt hat, durch Schulze, was um so leichter geschehen konnte, da dieser als Fortbildner Kants in der Lehre vom Ding an sich einen nicht geringen Ruf genoß. Er war nicht der erste, der die Fortbildungsbedürftigkeit in diesem Punkt der Kantischen Transzendentalphilosophie bemerkte, aber derjenige, der sie einer entscheidenden Kritik unterzog, welche durch die scharfsinnige Einfachheit ihres Grundgedankens klärend gewirkt, besonders der Entwicklung Fichtes einen so bedeutenden Anstoß gegeben hat. Er führte im Änesidemus als einen Hauptpunkt seiner Kritik aus die Unmöglichkeit, den Satz vom Grunde, wie Kant ihn einmal bestimmt hatte, auf das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinungswelt anzuwenden, da er nur zwischen Phänomenen Geltung habe; infolge dessen die Kantische Annahme des Dinges an sich als ungegründet abzuweisen sei. Der Standpunkt Schulzes ist aus dem sorgfältig nachgeschriebenen Kollegheft Schopenhauers über die Metaphysik,[45]) an das wir uns zunächst zu halten haben, in Kürze als folgender zu charakterisieren: er ist eine Mischung von Skeptizismus eines Teils, der sich richtet gegen alle vorkantische und nachkantische

---

[44]) N III S. 12—90; über ihre Datierung siehe N III S. 202: sie sind angefangen vor dem Jahre 1811.

[45]) Die Vorlesung stellt in ihren Hauptpartien einen Abriß von Schulzes „Kritik der theoretischen Philosophie“ (1802) dar, erweitert durch zwei Kapitel über Religion und Atheismus und eine positive Schlußbetrachtung, welche im Anschluß an Jacobi die Rettung aus dem Skeptizismus findet.

Metaphysik und — besonders wirksam, wie eben gezeigt — gegen Kants Begriff des Dinges an sich; dem auch ein gewisser Pessimismus nicht fehlt — und von Eklektizismus andererseits, als solche ein Rückfall in die vorkantische Metaphysik; Beibehalten eines starken Besitzstandes von Theoremen des Populardeismus und der Wolffschen Aufklärung; jedoch immer mit der kritisch-skeptischen Restriktion, daß bei jeder metaphysischen Aussage nur von Wahrscheinlichkeit, nicht von Wahrheit die Rede sein könne. Unmittelbare Gewißheit sowohl von der Realität der uns umgebenden Welt als „vom Dasein Gottes und anderer metaphysischer Data" können wir nicht durch Spekulation erlangen, sondern haben sie (hier der Anschluß an Jacobi) im Glauben in der Spontaneität der ihrer selbst gewissen Überzeugung. Neben dieser Jacobischen Theorie geht her eine zweite Art von Evidenz der Realität der äußeren Welt, welche wir durch das Bewußtsein unserer Körperlichkeit besitzen, welches Bewußtsein als ein psycho-physisches gedacht ist (siehe die bezügliche Stelle des Kollegheftes im Anhang III).

Das System Schulzes als Ganzes hat nie Eindruck auf Schopenhauer gemacht. Sein Unmut macht sich in der aus seinen späteren Schriften bekannten ihm eigenen drastisch-rücksichtslosen Weise in groben Randbemerkungen Luft, wo sein Lehrer unter Titulaturen wie „die infernale Bestie", „Er, das Rindvieh Schulze", „der Sophist" erscheint. Lücken im Kollegheft sind bezeichnet durch Bemerkungen wie „Hier fehlt, Gottlob! ein Diktat über das Erhabene".[46]) Sind auch diese Invektiven zum großen Teil der Bosheit des Übermuts entsprungen, so zeigen doch auch andere Spuren eine Spannung seinem philosophischen Lehrer gegenüber: er verteidigt Kants Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile gegen Schulze in einer Randbemerkung und zeigt sich ungehalten über dessen Angriffe auf Schelling, der, wie wir daraus erkennen, ihn schon bei der ersten Lektüre eingenommen haben muß; oder er fühlt sich im Verständnis Platos dem Lehrer überlegen, wenn er etwa am Rande bemerkt: „ego. Hier zeigt er

---

[46]) In der Nachrift der Vorlesuag über Psychologie.

durch Gewäsch, wie er das Göttliche im Philebos gar nicht verstanden.“ (Vorlesung über Psychologie.)

Dennoch ist sein Kantianismus in den beiden Hauptpunkten von Schulze bestimmt worden: erstens durch die Aufhebung der Begründung des Ding-an-sich-Begriffs, zweitens durch die grundlegende Fassung des erkenntnistheoretischen Problems: es wird davon ausgegangen, Subjekt und Objekt als getrennte, einander äußerliche zu denken; das Objektive erscheint aber in den Formen der Subjektivität und ist nur durch diese das Objektive, als welches es erscheint; dennoch ist die Subjektivität nicht der alleinige Realgrund des Objektiven, sondern dies ist ihr als ein Selbständiges, Äußerliches entgegen. Dies war damals die allgemein-kantianische Auffassung, welche derjenigen der drei nachkantischen Transzendentalphilosophen Fichte, Schelling, Hegel gegenüberstand, von dem letzten derselben mit feinster Satire in dem gegen Schulzes „Kritik der theoretischen Philosophie“ gerichteten Aufsatz über das „Verhältnis von Philosophie und Skeptizismus“ bekämpft. Sie verwerfen den dualistischen Ausgangspunkt einer Entgegensetzung von Subjekt und Objekt als unkritisch und stellen die Forderung, das, was dem gewöhnlichen Bewußtsein als das gegenüberstehende Objektive, vom Subjekt schlechthin Getrennte erscheint, aus dem subjektiven Bewußtsein als dem allein a priori Gegebenen abzuleiten. Schopenhauer, in jener Anschauungsweise von vornherein befangen und in sie eingelebt, ist so das Verständnis der drei nachkantischen transzendentalphilosophischen Systeme im entscheidenden Punkt versperrt gewesen.

Auf Grund der Schulzeschen Kantinterpretationen kommt er zum absoluten Phänomenalismus. Denn indem mit dem Ding an sich die metaphysische Realität des Objektiven vernichtet ist, bleibt diesem in seinem schlechthinigen Abhängigsein, d. i. Gesetztsein von den Anschauungs- und Denkformen des Subjekts keine andere als relative, und zwar auf das Subjekt bezogene, von ihm gesetzte Realität, d. h. die Realität des Scheins: das Objekt ist nur für das Subjekt, es ist nicht ohne dies; „die Welt ist meine Vorstellung“.

Erst dadurch, daß statt des seinem Kantianismus durch Schulze verloren gegangenen Substanzbegriffs des Dinges an sich durch die

Ergänzung von der Metaphysik Schellings her ein neuer Substanzbegriff, der Urwille, gegeben wird, ist die metaphysische Realität in die Welt Schopenhauers zurückgekehrt: der Wille ist das Ding an sich bei Schelling und Schopenhauer. Wie sich aber dieser überaus wichtige Fortschritt von dem Kantischen Begriff zum Schelling-Schopenhauerschen Willensbegriff vollzieht, das zu zeigen ist nicht Sache des Schopenhauerbiographen, sondern hat in einer Entwicklungsgeschichte Schellings zu geschehen, welche die Genesis seiner Philosophie auf der Basis der „Wissenschaftslehre" aufzeigt.

Hervorzuheben sind überdies als wichtig in unserm Zusammenhange einige Hinweise der Vorlesung, die für Schopenhauer vielleicht eindrucksvoll gewesen sind, da sie Gegenstände betreffen, die wir bald hernach im Mittelpunkt seines philosophischen Interesses finden: 1. Schellings Freiheitslehre ist ausführlich besprochen, an verschiedenen Stellen der Vorlesung erwähnt. Wie wir zeigten, liegt gerade in ihr die Wurzel der Schopenhauerschen Systembildung. — 2. Die Wichtigkeit des Satzes vom Grunde und die Allgemeinheit seiner Geltung wird mehrfach betont und des längeren dargelegt. Findet nun auch Schopenhauers späteres Interesse an diesem Satz in der zentralen Bedeutung, die ihm in dem gesamten Philosophieren der Zeit seit Kant zukam, ausreichende Erklärung, so mag immerhin hier der erste Anstoß für seine Aufmerksamkeit auf das Thema liegen. — 3. Es ist auffällig, daß hier in dem ersten philosophischen Kolleg Schopenhauers die Theorie vorgetragen wird, die einen Kardinalpunkt der Lehre seines Hauptwerks bildet, die Lehre vom Doppelbewußtsein: daß das Subjekt, außer durch sein Anschauen und Denken, die Realität der umgebenden Welt in einem körperlichen Bewußtsein, durch die Affektion der Leiblichkeit erfährt. Einen deutlichen Beweis, daß Schulze hier die entscheidende Wirkung geübt hat, besitzen wir jedoch nicht.

IV.

Der ethische Dualismus von Kant, Fichte, Plato.

Schopenhauers hohe Schätzung Kants beruht nicht zum geringsten Teil auf seiner Ethik. In der „Kritik der praktischen Vernunft" fand er sein tiefstes ethisches Bedürfnis befriedigt. Der

Dualismus Kants von Erscheinungswelt, die vom Kausalitätsgesetz beherrscht ist, und der oberen Welt der Freiheit, in welche wir durch das moralische Bewußtsein erhoben werden, verschmilzt ihm mit dem platonischen von der sinnlich — unmittelbaren Welt des Scheins und der Nichtigkeit und dem Jenseits des Ideenreichs. Hier war zugleich mit dem ethischen auch der ästhetische Grundtrieb seines Philosophierens beschäftigt. In der klaren Ruhe und Schönheit der Dialoge Platos erlebt der mit feinstem und gebildetstem Kunstsinn Begabte Erhebung und Erlösung von dem lastenden Trübsinn und fühlt sich aus dem drückenden Gefühl eines friedlos widerspruchsvollen endlichen Daseins, namentlich aus der Dumpfheit und Angst einer bis zum Pathologischen gesteigerten Sinnlichkeit in die Region der ewigen, der Welt des Werdens und Vergehens entnommenen Schönheit hinaufgeführt.

In derselben Richtung wirkt die Sittenlehre von Fichte. Schopenhauers Verhältnis zu ihm, der damals unbestritten den vornehmsten Platz in der Philosophie einnahm, ist ein sehr eigenartiges. Im Jahre 1811, zu Beginn des Wintersemesters, kam Schopenhauer nach Berlin. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, daß ein Hauptgrund für den Universitätswechsel die Absicht war, sich mit Fichtes Philosophie durch dessen persönliche Vermittelung bekanntzumachen. Das können wir daraus wahrscheinlich machen, daß er sofort Fichtes Kolloquium „über das Studium der Philosophie“ und sein fünfstündiges Kolleg über die „Tatsachen des Bewußtseins“ und die „Wissenschaftslehre“[47]) besucht; sowie aus dem eifrigen und sehr ernsten Bemühen, mit dem er sich, wie uns die nachgeschriebenen Hefte zeigen, im Anfang um das Verständnis der freilich für einen an Schulze Vorgebildeten, erst seit zwei Semestern intensiven philosophischen Studien Hingegebenen sehr schwierigen Gedankenreihen bemühte. Der Ton der ersten Randbemerkungen zu dem Kolleg ist, wie wir sehen werden, sehr unterschieden von dem, welchen er in seinen späteren Schriften gegen Fichte anzuschlagen liebt.

---

[47]) Also alles, was Fichte angekündigt hatte (vgl. Index lectionum Universitatis litterariae Berolinensis 1811/12 pag. 11).

Sein Bemühen jedoch war vergeblich. Es gelang ihm nicht, den Standpunkt des Schulzeschen Vulgärkantianismus zu verlassen und das Moment zu ergreifen, von dem aus allein die Fichteschen Deduktionen zu erfassen sind: den transzendentalphilosophischen Grundgedanken, daß alles, was dem unreflektierten Bewußtsein als ein äußerlich Gegebenes erscheint, zu begreifen ist aus der Spontaneität des Subjektiven, welches auf dem dem Standpunkte der philosophischen Selbstbesinnung das allein sich selbst Gegebene ist. Die hierzu erforderte Fähigkeit der letzten Abstraktion, das Vermögen, den Geist von allen Besonderheiten empirischer Erkenntnisse wie vorgefaßter Meinungen und philosophischer Grundsätze zu reinigen, war durch die Schulung, die er genossen, nicht ausgebildet worden; diese hatte ihn vielmehr gerade bestärkt in einer gewissen Voreiligkeit des Kritisierens, die ebenso dem „scharfsinnigen Eigensinn“ seiner Geistesanlage wie seiner Voltaireschen Grundbildung entsprang, die aber nun die ernste Ruhe der Rezeptivität, ein gläubiges Sichhingeben an die neuen Gedanken nicht aufkommen ließ. Dazu war sein kluger Geist aus seiner verspäteten aber schnell nachgeholten Schulbildung gewöhnt, neue Wissensgebiete im Sturm zu erobern; die anhaltende Mühe der Fichtischen Spekulation machte ihn ungeduldig.

Es war ein entscheidender Punkt seiner philosophischen Entwicklung; denn wenn es ihm gelang, jenen transzendentalphilosophischen Ausgangspunkt Fichtes in seiner Konsequenz zu erfassen, so stand er damit in voller Entschiedenheit auf dem Boden des deutschen Idealismus. Darin, daß ihm nicht vergönnt war, zum Verständnis der nachkantischen Transzendentalphilosophie und damit zum Kerne der idealistischen Weltanschauung der Romantik durchzudringen, liegt der Aufschluß zum historischen Verständnis seiner Philosophie.[48])

Obwohl nun aber Schopenhauer kein Verhältnis zu der theoretischen Philosophie Fichtes gewinnen kann, ist doch damit der Einfluß desselben auf ihn keineswegs zu Ende. Es bildet sich

[48]) Die Wichtigkeit dieses Punktes mag eine kurze quellenmäßige Darlegung dieses fruchtlosen Ringens rechtfertigen; sie ist im Anhang IV gegeben.

vielmehr ein eigenartiges Doppelverhältnis zu ihm heraus: während er die Transzendentalphilosophie Fichtes mit wachsender Bosheit bekämpft, bemerken wir ihn in engem Verkehr mit den Ideen seiner Ethik, die einen bedeutsamen Einfluß auf ihn gewinnen sollen. Der erste Beweis seines Interesses für die Fichtische Ethik liegt darin, daß er im Wintersemester 1812/13 aus einem fremden Kollegheft von Fichtes Rechtslehre und Sittenlehre[49]) „charakteristische Stellen" ausschreibt. Unter den Anmerkungen zu den Fichteschen Werken sind die zu der Sittenlehre die ersten.[50])

Die Herbheit der Grundstimmung in der Moralphilosophie Fichtes, die schroffe Offenheit der Fassung ihrer Hauptgedanken mußte Schopenhauer gewinnen. Die Grundanschauung war dieselbe wie in der Ethik Kants und den Werken Platos: der Mensch soll sich losreißen von der natürlichen Unmittelbarkeit seines Wollens und ein neues höheres Leben der Freiheit beginnen; sich nicht bestimmen lassen von der Dumpfheit des sinnlichen Triebes, der endlichen Gebundenheit, sondern sein Inneres der Wirkung des göttlichen Gedankens, dem sittlichen Gebote öffnen und sein ganzes Handeln in den Dienst desselben stellen.

In den Fornen dieser dualistischen Systeme befestigt sich seine pessimistische Grundstimmung und gelangt durch sie zu philosophischer Ausbildung. Denn der Pessimismus beruht auf einem Gefühl unversöhnlicher Divergenz zwischen idealer Forderung des Subjekts und korrespondierender Objektivität, also auf schlechthin dualistischer Verfassung des Denkens. In diesen Gedankenkreisen findet er die spekulative Rechtfertigung und Ausdeutung seines Innenlebens, in der Erhebung, die sie dem Erlösungsbedürftigen gewähren, zugleich den Trost eines Lebens in der reinen Welt des höheren — oder wie er den Ausdruck liebt — des „besseren Bewußtseins". Dieser und der andre Ausdruck „Duplizität des

---

[49]) Aus dem Sommer 1812.

[50]) N. III, S. 98 ff. — Die Anmerkungen zu Fichte genau zu datieren ist nicht möglich, doch scheinen sie — man wird dies mit höchster Wahrscheinlichkeit sagen können — der Entwicklungsstufe anzugehören, wie sie die Erstlingsmanuskripte des Jahres 1813 zeigen. Auch äußere Gründe deuten auf diese Zeit.

Bewußtseins“ durchziehen als charakteristische terminologische Prägungen dieser dualistischen Grundansicht schon die „Erstlingsmanuskripte“ und die frühen Anmerkungen zu seiner philosophischen Lektüre (vgl. die im Register N. IV S. 494 u. 496 angegebenen Stellen).

Die ganze Bedeutung der Fichteschen Gedanken für Schopenhauer aber erhellt erst, wenn wir jetzt letztlich darangehen, das Zusammenfließen der verschiedenen Einwirkungen zu der eigentümlichen Gestalt des Voluntarismus, wie er im Hauptwerk vorliegt, aufzuzeigen.

V.

Die Entwickelung der Willenslehre nach den „Erstlingsmanuskripten“, den Anmerkungen zu Kant, Fichte, Schelling (N. III, S. 12—90, 98—171) und der Dissertation. (1812—18).[51])

Nachdem Schopenhauer schon von Schulze die Wichtigkeit des Satzes vom Grunde betont worden und gezeigt war, daß es sich in der Transzendentalphilosophie im Grunde darum handelte, von dem Bedingten zum Unbedingten, von der Erklärung nach Gründen zum Absoluten fortzuschreiten, hatte sich ihm in Kants praktischer Philosophie als der Grundgedanke dargestellt, daß die Erhebung über die Kausalität des Naturgeschehns gegeben sei in der Freiheit des moralischen Willens. In dem dualistischen Grundschema seines Denkens gewinnt dieser Gegensatz Kausalität - Wille gleichbedeutend mit dem von Freiheit und Notwendigkeit

---

[51]) Theodor Lorenz (Zur Entwickelungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Leipzig, 1897) will nur die Entwickelung von der Dissertation bis zum Hauptwerk feststellen. Da er von den historischen Grundlagen absieht — nur das Verhältnis zu Kant, Plato, Bouterwek wird, und zwar unzureichend, behandelt — so bringt er, abgesehen von einigen fruchtbaren Einzelbemerkungen kaum eine Förderung, und die Arbeit bleibt eine Aufstellung der Abweichungen des Standpunktes der Dissertation von dem der „W. a. W. u. V.“, ohne zugleich deren Erklärung zu sein (1. Fehlen des Ding—an—sich—Begriffs in der Dissertation, 2) in der Dissertation ist der Wille als empirisch — psychologischer gefaßt, im spätern Werk als metaphysische Realität).

immer größere Bedeutung. Denn während einerseits durch das Zusammenwirken von Platonismus und den Kantschen Grundgedanken (vgl. o.) der Begriff der Kausalität dadurch bedeutungsvoll und inhaltsreich wird, daß er sich schlechthin zum Prinzip der Sinnenwelt, der Welt des endlichen Werdens und des Bösen ausbildet, so tritt nun von der Seite Fichtes, immer an Kraft gewinnend, der entscheidende Einfluß hinzu, welcher von jetzt an den Willensbegriff zum Zentralbegriff seines Philosophierens macht.

Je mehr Schopenhauer die Fichteschen Gedanken mit dem Interesse des Ethikers aufnahm, desto schärfer mußte ihm die Lehre von der Priorität des Willens hervortreten. Der Satz, daß der Mensch im letzten Grund ein wollendes Wesen ist, stellt sich ihm als Ausgangspunkt fest und entwickelt sich in verschiedenen Relationen. Es entstehen Gedankenfolgen, die im Anschluß an Fichte ihre Richtung nehmend, schließlich weit von ihm abführen. Wir haben sie nebeneinander zu stellen.

1. Die Orientierung der ganzen Fichteschen Ethik an dem Gedanken des sittlichen Willensentschlusses als des entscheidenden Akts des menschlichen Lebens wird auch für Schopenhauer zum Mittelpunkt seiner gesamten Reflexion. Schon in den Vorlesungen über die Wissenschaftslehre war ihm die Frage als das eigentliche Ziel des Fichteschen Denkens entgegengetreten. Wie seinem tiefsten Interesse nunmehr die Richtung auf diesen Charakter des Menschen als wollendes Wesen gegeben wurde, zeigt folgende noch in Berlin 1813 geschriebene Stelle:[52]) „Wollen! großes Wort! Zunge an der Wage des Weltgerichts! Brücke zwischen Himmel und Hölle! Vernunft ist nicht das Licht, das aus dem Himmel glänzt, sondern nur ein Wegweiser, den wir selbst hinstellen, nach dem gewählten Ziel ihn richtend, daß er die Richtung zeige, wenn das Ziel selbst sich verbirgt. Aber richten kann man ihn nach der Hölle wie nach dem Himmel .... Das Ändern der Richtung, der Übergang vom Reich der Finsternis, des Bedürfnisses, Wunsches, der Täuschung, des Werdenden und

[52]) N. IV, 218 f.

nie Seyenden, — zum Reich des Lichts, der Ruhe, Freude, Lieblichkeit, Harmonie und Friedens, ist unendlich schwer und unendlich leicht. Diese Erkenntnis hat der Dichtung zum Grunde gelegen vom Ritter der in ein Schloß soll, das eine Mauer mit einer einzigen engen Tür umgibt, welche Mauer wirbelnd schnell sich dreht: der tapfere Ritter spornt das Roß, läßt den Zügel los, Kopf voran, Augen zu, — und sprengt in die Pforte. Dies ist das Symbol der Tugend, des Wegs des Lichts; um das ungeheuer Schwere, Unmögliche zu vollenden, braucht man nur zu wollen, aber wollen muß man."

2. Im Anschluß an Ausführungen der Fichteschen Sittenlehre [53]) hat sich ihm die totale Verschiedenheit von Wille und Intellekt festgestellt. Die Subjektivität des Menschen spaltet sich in zwei einander aufhebende Grundfunktionen, die intellektuelle und die voluntaristische. [54]) Die tatsächliche Vereinigung von beiden im Ich ist ihm „das Wunder κατ' ἐξοχήν". [55]) Der Wille als solcher ist also vom Intellektuellen entblößt. Daß hier ein Mißverständnis Fichtes vorliegt, bedarf nicht der Erwähnung. Seine scharfe Analyse in den ersten Abschnitten der Sittenlehre hatte im Begriff des Wollens die intellektuellen und voluntaristischen Elemente streng gesondert, ohne jedoch an der Notwendigkeit ihrer Einheit im Willensbegriff zu zweifeln. Das dialektisch ungeübte abstrakte Denken Schopenhauers faßt jene für die analysierende Betrachtung getrennten Bestimmungen des Willens als absolut getrennte auf. — Ansätze zu dieser Scheidung von Willen und Intellekt fanden sich auch schon bei Schelling gegeben. [56]) Für die scharfe Ausbildung, welche dieser Gedanke bei Schopenhauer erfahren hat, liegt der Grund in einem Doppelten. Zunächst in der pathologischen Zwiespältigkeit seiner Natur: in jenem Dualismus von Denken und triebartigem Willen spiegelt

---

[53]) Vgl. N. III S. 99.

[54]) „Eine höchst wichtige und von mir bereits aufgestellte Unterscheidung, welche anfangs vielen Anstoß finden wird, ist die zwischen dem Subjekt des Erkennens und dem Subjekt des Wollens." (Erstl. — Man. Bogen 1814 E E).

[55]) Dissertation 1. Aufl. S. 113.

[56]) Vgl. o. Kap. I.

sich der unversöhnte Gegensatz seines zwischen Kontemplationsbedürfnis und unbezähmbarer Sinnlichkeit fluktuierenden Temperaments. Ferner haben wir im Auge zu behalten, daß sein starkes naturalistisches Interesse seiner Betrachtung dauernd die Richtung gibt auf die vegetative Seite des Willenslebens: auf das Physiologische des Lebensprozesses.[57]) Beides führt zum selben Resultat: weil er sein Willensleben in so hohem Maß vom Triebartigen, Tierischen beherrscht fühlt und weil er dann wiederum den Willen als Lebensprinzip des leiblichen Organismus betrachtet, wird ihm das Sinnliche zum Sitz des Willenslebens und damit der Wille des intellektuellen Moments als eines ihm wesentlichen, entkleidet; er verliert den Charakter der Freiheit, ist der Sollizitation durch das Endliche und damit dem Bereich des Satzes vom Grunde, d. h. der brutalen Notwendigkeit des Naturlaufes anheimgegeben.[58]) Die einzige Freiheit, die ihm bleibt, ist die „Freiheit des Nichtwollens“.[59])

3. Das Sein des Menschen ruht in seinem letzten Grunde darauf, daß er will: der Mensch ist seiner metaphysischen Qualität nach Wille. Die Kantisch-Schellingsche Lehre vom intelligiblen Charakter als dem überzeitlichen Grund der zeitlichen Äußerungen des Subjekts tritt hinzu[60]) und so wird das Wesen des Menschen, sein intelligibler Charakter und der Wille gleichgesetzt. — Im Willen des Subjekts, im praktischen Ich, hat alles was ist, seinen Grund; in der Beziehung zu ihm den Sinn seiner Existenz. — So deutlich hier der Ausgang von Fichte ist, so schroff ist nunmehr das Abbiegen der Gedankenfolge zu einer dem Fichteschen, wie dem deutschen Idealismus überhaupt entgegengesetzten Endansicht, indem sich die Frage erhebt: Welches ist diese Beziehung? welches die Bedeutung der Objektivität, der Welt und des in ihr ablaufenden Lebens für

---

[57]) Er hat zweimal als Student Physiologie gehört, einmal in Göttingen bei Blumenbach und im letzten Berliner Semester (1812/13), bei Horkel. Gewinner berichtet (S. 103 a. a. O.), daß er stets ein eifriger Besucher von Menagerien war; vgl. dazu N. IV, § 365.

[58]) Dissertation.

[59]) N. III, 100.

[60]) Dissertation 1. Aufl. § 46.

den Willen des Menschen? Die Antwort lautet: der Wille, indem er sich auswirkt, erkennt in dieser seiner Objektivation seine eigene Natur, und zwar — da für Schopenhauer die Niedrigkeit des Willens als solchen[61]) und die Verworfenheit des menschlichen Trachtens ausgemacht sind — erkennt er sich als böse durchaus, als ein des absoluten Zwecks entbehrendes und darum ewig ruheloses Streben. Das Wollen als solches ist das Übel schlechthin und darum verwerflich: durch seine Selbstanschauung muß es zu der Konsequenz kommen, sich selbst aufzuheben.

Mit dieser wesentlich aus Fichte entspringenden Lehre vom Willen als dem metaphysischen Realgrund des Menschen verbindet sich der Schellingsche Gedanke aus der Freiheitslehre, den menschlichen Leib als die Objektivation des Willens anzusehen.

Dies ist in kurzem Aufriß die Struktur der Gedankenbildung, wie sie sich vom Ende des Jahres 1812 bis zu einem mit ziemlicher Bestimmtheit anzugebenden Punkt des Jahres 1814 gestaltet hat. Am deutlichsten stellt diese Ansicht sich in den Erstlingsmanuskripten heraus, aus denen ich die bezüglichen Hauptstellen hersetze.

Bogen 1814 U:[62]) „Weil der Mensch sich nicht ändert und also auch sein moralischer Charakter durchaus im ganzen Leben derselbe bleibt und er die übernommene Rolle ausspielen muß . . .: so frägt sich, was denn das Leben soll? wozu die Posse . . .? — Dazu, damit der Mensch sich erkenne, damit er sehe, was es sei das er seyn will, gewollt hat, also will und darum ist: diese Erkenntnis muß ihm als eine äußere gegeben werden. Das Leben ist dem Menschen, d. h. dem Willen, eben das, was die chemischen Reagenzien dem Körper . . . das Leben ist das Sichtbarwerden des intelligiblen Charakters . . . das Leben ist der Korrekturbogen, daran die im Setzen begangenen Fehler offenbar werden . . .“ — Bogen 1814 Z (Weimar): „Der Leib (der körperliche Mensch) ist nichts als der sichtbar gewordene Wille. Die Form alles Objekts ist die Zeit. Der Wille selbst, der intelligible Charakter, steht fest,

---

[61]) S. o. unter 2.

[62]) = N. IV, 149 f (§ 220), in Weimar geschrieben, also vor Mai 1814.

ist nicht in der Zeit, sonst wäre er selbst nur Sichtbarkeit, nicht das sichtbar Gewordene. Daher ändert der Mensch sich nicht, wird nicht besser und schlechter im Leben. Sondern das Leben des Menschen ist nur die Entwicklung in der Zeit, gleichsam die Auseinandersetzung des Willens." Siehe noch 1814 Dresden, Bogen GG(gleich N. IV, § 224).

Wir sind gewohnt, die Grundansicht, wie sie in eigentümlicher Formation hier sich ausspricht, als subjektiven Idealismus zu bezeichnen, da sie das Wollen und Denken des Sujbekts zum Ausgangspunkt und Endziel der Welterklärung macht. Der Wille ist in diesem Punkt der Entwickelung Schopenhauers als das metaphysische Prinzip lediglich der menschlichen Subjektivität betrachtet. Nun finden wir jedoch im System der W. a. W. u. V. eine wesentlich andere Gedankenbildung: da ist der Wille Urgrund der gesamten Wirklichkeit des Universums, worin die menschlichen Individuen als Teile des Ganzen sich einfügen. Es ist der Typus der Weltanschauung, welchen wir als objektiven Idealismus jenem snbjektiven an die Seite zu stellen pflegen. Die Erstlingsmanuskripte ermöglichen es uns, nicht bloß annähernd genau den Zeitpunkt zu bestimmen, sondern auch auf die historischen Gründe zu schließen, welche den Fortgang von jener Anfangsstufe der Willenslehre zur Gestalt des objektiven Idealismus veranlaßt haben.

Wir haben daran zu denken, wie nach unserer Darlegung Schopenhauers philosophisches Interesse gleicherweise auf das menschliche Subjekt und sein moralisches Handeln wie auf die als Natur dem Subjekt entgegengestellte Objektivität gerichtet war, wie sein Forschen ebenso auf eine Ethik wie auf eine Kosmologie und Ästhetik ging. Die objektiv-idealistische Grundverfassung seiner Zeit, vor allem durch Goethe und Schelling ihm vermittelt, bestimmte ihn. So lag jene Weiterentwickelung des Willensprinzips zum objektiven Erklärungsgrund der Welt in der historischen Wurzelung seiner Bildung begründet. War der Wille als metaphysisches Prinzip einmal gewonnen, so ergab sich für Schopenhauer, der an Schelling gebildet war, diese Entwickelung als natürliche Folge: Sie war ein Zurückkehren aus der wesentlichen Bestimmtheit durch Fichtes Moralphilosophie zu den umfassenderen Gedankenkreisen der Metaphysik Schellings.

Als mitwirkend bei diesem wichtigen Fortschritt glauben wir zwei Momente zu unterscheiden: 1. die Bekanntschaft mit dem indischen Altertum, 2. das Studium Jakob Böhmes.

1. Während des halbjährigen Aufenthalts bei seiner Mutter in Weimar vom November 1813 bis zum Mai des nächsten Jahres wurde er durch Friedrich Majer, dem die Wissenschaft die gründliche Erneuerung des Studiums der altindischen Kultur verdankt, in die Mystik der Veden eingeführt. (WW. VI, 187.) Der Eindruck, den die erhabenen Betrachtungen dieser alten Theosophie auf Schopenhauer machten, war sofort ein starker, einer von denen, die den Geist für Lebenszeit bestimmen. Die Gründe sind unschwer zu sehen. Einmal lag in Schopenhauer neben der eindringenden wachend Klugheit seines Geistes ein Zug, der ihn von aller begrifflichen Spekulation weg in die dämmernden Tiefen des Gemütes führte, wo der poetisch erlebende Geist in wechselnder symbolischer Bildlichkeit die Geheimnisse der Welt schaut; die eigentlich theosophische Verfassung des Geistes, welche ihn den Stil jener orientalischen Mystik als einen innerlichst verwandten empfinden lassen mußte. Vor allem aber: eine historische Erscheinung pflegt den nachhaltigsten Eindruck dann zu machen, wenn sie weder als ein völlig neues, noch bloß als eine Bestätigung schon fester Ansichten auftritt, sondern wenn sie einer Entwickelung begegnet, die, noch unentschieden in ihrer letzten Richtung, aber mit einer ihrer selbst noch unbewußten Tendenz dem Ziele zustrebt, welches sich in dem neuen darstellt. Das war hier der Fall. Die evolutionistische Betrachtungsweise von einem letzten lebendig wirkenden Prinzip aus war ihm geläufig. Doch hatte er sie angewandt bis jetzt nur auf die Erklärung des Subjekts und nur mittelbar desselben auf die Welt. In seiner Anlage und historischen Bildung lag begründet, daß er dazu fortschreiten mußte, nicht bloß vom Ich anhebend die Objektivität nur in der Beziehung zu diesem zu betrachten, sondern die Totalität des Objektiven zum Ausgangspunkt zu nehmen und das wollende und erkennende Subjekt ihr als Teil einzuordnen. Nun trat ihm in der Vedantamystik dieser evolutionistische Pantheismus in großartiger Konzeption entgegen. War sein Blick vordem wesentlich gerichtet

auf den Willen als den innersten lebendigen Grund des Menschen, so vernahm er hier die Lehre von der Identität des geistigen Wesens des Subjekts mit dem lebendigen Urgrunde des Alls. — Die Welt aber, die nach der indischen Lehre aus diesem Grunde hervorwächst, ist eine Welt des Jammers, nichtiger Schein, der das Auge des Menschen gebunden hält, ein Traum Brahmans; tiefer Verdruß an dem üppigen Blühen des irdischen Lebens durchzieht die indische Welt. Der Mensch muß sich losreißen von der Endlichkeit, indem er das stürmische Wollen in sich, die Begierde tötet, sich zurückzieht auf sich selbst, in den Frieden der Kontemplation, im Leben Schmerzen lindernd, soviel er vermag und Mitleid übend mit Mensch und mit Tier; denn alle sind aus demselben Ursein geflossen, sind wesentlich eins. — Die Grundstimmung des Schopenhauerschen Wesens war hier getroffen; sein schon vorher feststehender ethischer Hauptsatz von der Aufhebung des Willens fand hier seine Bestätigung. Wie in ein Halbbekanntes lebte er sich schnell in diese wunderbare Gedankenwelt ein: Jeder dieser Grundgedanken der indischen Philosophie ist ein Lieblingsgedanke seiner Schriften geworden.

Wie nun jener bedeutsame Übergang zur Lehre vom Willen als dem metaphysischen Prinzip des Kosmos, und zwar, wie wir es als das wahrscheinliche bezeichneten, unter dem mitwirkenden Einfluß des gleichzeitigen Vedantastudiums sich vollzieht, zeigen wir jetzt an der Hand der Erstlingsmanuskripte auf.

Noch von dem Interesse am menschlichen Wollen als dem Grunde der subjektiven ethischen Betätigung beherrscht, aber schon mit Hineinspielen der Lehre vom Willen als Urgrund der Objektivität — die betreffenden Stellen habe ich unterstrichen —, jedoch ohne daß sie irgendwie ausgeführt wäre, finden wir folgende Darstellung:[63])

[63]) Der Abschnitt steht auf einem der ersten Bogen, welche in Dresden, also bald nach der im Mai 1814 erfolgten Ankunft daselbst geschrieben sind (Dresden 1814 DD, N. IV, 197 f.) — auch Schopenhauer selbst hat vom Beginn der Dresdener Zeit an die Ausbildung seines in der W. a. W. u. V. dargestellten Systems, d. i. eben seine objektiv-idealistische Weltanschauung datiert: N. IV, 416 und Brief an Brockhaus vom 28. März 1818 (Grisebach Briefe S. 24).

1. Daß wir überhaupt wollen, ist unser Unglück: auf das was wir wollen, kommt es garnicht an. Aber das Wollen (der Grundirrtum) kann nicht befriedigt werden; daher hören wir nie auf zu wollen und das Leben ist ein dauernder Jammer: denn es ist eben nur die Erscheinung des Wollens, das objektivierte Wollen. Wir wähnen beständig, das gewollte Objekt könne unserm Wollen ein Ende machen, da vielmehr nur wir selbst es können,[64]) indem wir eben nur zu wollen aufhören: Dies, die Befreiung vom Willen, geschieht durch die bessere Erkenntnis: daher sagt Oupnekhat Vol. II, p. 216, „tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit“. Unter amor wird hier Maja verstanden, welche eben das Wollen, die Liebe (zum Objekt) ist, deren Objektivierung oder Erscheinung die Welt ist, und die als der Grundirrtum, zugleich gleichsam der Ursprung des Übels und der Welt (die eigentlich eins sind) ist. Aus letzterem ist es klar, daß es ungleich wahrer ist, zu sagen: Der Teufel hat die Welt geschaffen; als: Gott hat die Welt geschaffen; ebenfalls wahrer: die Welt ist eins mit dem Teufel, als: die Welt ist eins mit Gott. Das bessere Bewußtsein gehört ja eben nicht zur Welt, sondern steht ihr entgegen, will sie nicht.“

Wie dann in entscheidender Weise der Schwerpunkt der philosophischen Betrachtung von der Subjektivität in die Objektivität verlegt wird, gibt am deutlichsten diese Stelle an:

Bogen 1814 GG: „Es ist sehr sonderbar, daß wir, indem wir in der Natur Endursachen annehmen, ihr Treiben mit dem Handeln des Menschen vergleichen und durch solches erklären wollen, und daß wir nicht vielmehr umgekehrt das Handeln des Menschen mit

---

[64]) Denn das gewollte Objekt nimmt, sobald es erlangt ist, nur eine andere Gestalt an und ist gleich wieder da: es ist der wahre Teufel, der nur stets unter andern Gestalten neckt. Die unendlich mannigfaltigen wechselnden Motive sind nur die Exempel, aus deren Totalität wir uns das Wesen unseres Willens abstrahieren sollen. Es könnte zu keiner Erkenntnis des Willens kommen ohne die Motive: wie die Augen nicht sähen ohne den Reiz des Lichts. Auge und Sonne, der Wille und seine Motive, kurz, die ganze Welt sind mit einem Schlage da. Sie sind ja auch nur die Erscheinung des einen Willens. Die Indier lassen die Sonne aus dem Auge und den Raum aus dem Ohr hervorgehen.

dem Treiben der Natur vergleichen, da doch das Treiben der Natur als bei weitem vollkommener als das planmäßigste Handeln des Menschen, eher für das Vorbild und dieses für das Nachbild gehalten werden kann. Man müßte demnach sagen: Durch die Vernunft ist der Mensch imstande, in einem sehr unvollkommenen Grade wie die Natur zu handeln; statt daß man höchst abgeschmackt sagt: durch ein mit Verstand und Willen begabtes Wesen. — Daß das Treiben der Natur Vorbild und des Menschen Handeln nur schwaches Nachbild sei, bezeuget, was Goethe den Künstler sagen läßt:

„Daß ich mit Göttersinn
Und mit Menschenhand
Vermöge zu bilden
Was bei meinem Weib
Ich animalisch kann und muß.
(Kenner und Künstler.)“

Wenige Seiten darauf treten wir ganz auf den Boden der veränderten Betrachtungsweise, ihre Gedanken stellen sich fest:

1814 JJ: „Die Masse der Materie, das ganze unorganische kann angesehen werden als das eigentliche Korrelat . . . des unerkennbaren Subjekts des Erkennens. . . . . Wie alle besonderen Geisteskräfte Modifikationen des erkennenden Subjekts sind, so ist alle Organisation Modifikation jener Masse. Die tote Masse allein liegt dem erkennenden Subjekt als sein reiner Gegensatz gegenüber. Jede Organisation nähert sich als unmittelbares Objekt dem erkennenden Subjekt, und immer mehr, je vollkommener die Organisation ist, d. h. je reiner sie unmittelbares Objekt des Subjekts ist. Die vollkommenste Organisation wird am deutlichsten und reinsten vom Subjekt erkannt. Wo Sinnlichkeit anfängt, fängt auch Verstand an, durch welchen allererst Vermittlung zur Erkenntnis der mittelbaren Subjekte möglich wird. Was würde Sinnlichkeit helfen ohne Verstand? Sie wäre verschwendet. Wo sie ist, ist auch Verstand, und nur mit Hilfe des Verstandes, denn nur mittelbar, kann die tote Masse Objekt werden. Die Pflanze hat keine mittelbare Erkenntnis, also erkennt sie die tote Masse nicht. Aber sie wird unmittelbar aus der toten Masse; sie verliert sich in diese durch

allmählichen Übergang; denn in welchem Zeitteil wird Wasser zu Saft, das Unorganische zum Organischen?

Alle Organisation zeigt ein deutliches Analogon zur Polarität. Es scheint, als sei jeder Körper, sofern er polarisiert, in einem geringen Grad, unmittelbares Objekt: ja fast sogar, sofern sein permanenter Zustand Ursachen von Veränderungen ist. Baco von Verulam sagt: „Könnte der Stein zur Erde fallen, wenn er nicht davon wüßte? Könnte die Nadel nach Norden weisen, wenn sie nicht den Nord erkennte? Der ganze Erdkörper zeigt magnetische und elektrische Polarität. Wo ist zuletzt Materie, die nicht einigermaßen unmittelbares Objekt wäre? Jedes unmittelbare Objekt des Erkennens ist auch Objekt eines Willens, ja nur die materiale Erscheinung eines Willens. Es scheint also, als könnte kein Objekt sein, wenn es nicht der Ausdruck eines Willens ist. Ist denn auch der ganze Erdkörper ein solcher?

Dieser ganze Aufsatz zeigt den Berührungspunkt meiner Philosophie (die vom Subjekt ausgeht) mit der Naturphilosophie, die vom Objekt ausgeht, und hängt genau zusammen mit dem, auf dem nächst folgenden.

Wie der Raum unendlich ist, muß es auch die Materie dem Raum nach sein. Das ist ein Hauptgedanke des Jordanus Brunus. . . . . Man möchte diese Unendlichkeit der Materie ein Analogon zu der Unergründlichkeit des erkennenden und erkennbaren Subjekts nennen.

Es ist merkwürdig, wie jede vollkommene Organisation die unvollkommenen zu ihrer Nahrung voraussetzt: Nun ist eine jede doch nur Ausdruck und sich Kundmachung eines Willens. Sollte, wie mein Körper den der Tiere und Pflanzen voraussetzt und fordert, so mein Wille auch mit den ihrigen zusammenhängen und dieser Zusammenhang seine Sündhaftigkeit sein, die in jenen, meist unverhohlener, doch auch weniger mächtig hervortritt.

Ebenso setzt mein Leib, sofern er ein männlicher ist, einen weiblichen voraus . . . doch ist nun mein Leib bloß die Erscheinung meines Willens. Sollte denn mein Wille mit demjenigen, dessen Verkörperung und Sichtbarkeit ein weiblicher Leib ist, zusammenhängen und irgendwo eins sein? Sehr in der Ferne zeigen sich

hier Aufschlüsse über zwei wichtige Dinge. Erstlich über Teleologie, ... zweitens über die höchste sympathische Geschlechtsliebe.“

Deutlich sehen wir hier den Einfluß Schellings in seiner ganzen Breite wirksam. Das Reich des Organischen und des Unorganischen bilden eine Kontinuität, eine Stufenfolge der Entwickelung. Der Gedanke der Polarität ist das Bindeglied, welches beide Reiche zusammenfaßt; denn die Polarität ist das dem Organischen Analoge in der Welt des Unorganischen. Durch sie wird selbst das Materielle bis zu einem gewissen Grade unmittelbares Objekt, d. i. Organismus.

Kurz nach jener Stelle der Erstlingsmanuskripte folgt, auf dem nächsten Bogen (Dresden 1814 K K), ein Zitat aus Jacob Böhme, das er als Bestätigung seiner nunmehr ausgeprägten Willensmethaphysik anführt: „Jacob Böhme de signatura rerum cap. 1. § 15, 16, 17 sagt: Und ist kein Ding in der Natur, es offenbart seine innere Gestalt auch äußerlich; denn das Innerliche arbeitet stets zur Offenbarung . . . . Ein jedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung. — Und das ist die Natursprache, daraus jedes Ding aus seiner Eigenschaft redet und sich immer selber offenbaret und darstellet. — Denn ein jedes Ding offenbaret seine Mutter, die die Essenz und den Willen zur Gestaltnis also gibt.“ — Den Nachweis, daß Schopenhauer den großen deutschen Mystiker eifrig studiert und sehr wert gehalten hat, haben wir oben kurz erbracht. So glauben wir denn darauf die schon angedeutete Vermutung gründen zu dürfen, daß dies Studium der entwickelungsgeschichtlichen, pantheistischen Metaphysik Böhmes mit zu der endgültigen Wendung seines Philosophierens, zur Auffassung des Universums unter dem Prinzip des alles hervortreibenden Urwillens beigetragen hat.

So ist, etwa um die Mitte des Jahres 1814, der Grund zur Willenslehre Schopenhauers gelegt. Die Arbeit der nächsten vier Jahre war der Entwickelung dieses Prinzips, und zwar in stetem engem Anschluß an Schelling gewidmet. Wir brauchen diesem Gange der allmählichen Ausbildung nicht zu folgen, da wir von der Zusammenstellung der Momente des Schellingschen Einflusses, wie wir ihn in Schopenhauers fertigem System unterscheiden, aus-

gegangen sind. Von dem Zentralpunkt der Willensmetaphysik aus wird der gesamte Inhalt, der im Laufe der philosophischen Lehrjahre von den verschiedenen Seiten aufgenommen ist, einheitlich verarbeitet. Die nächste, für den geschlossenen Ausbau des Systems wichtige Erkenntnis ist die von der Identität des Schellingschen Willens mit dem Kantschen Ding an sich und der platonischen Idee, dieser verschiedenen Arten des absoluten Substanzbegriffs in den drei für Schopenhauers Entwickelung bedeutungsvollsten Philosophien.[65]) Von da aus ist ein Ineinanderdenken und gegenseitiges Ergänzen der Gedanken dieser Systeme ausgegangen, welches, durch Einen Kopf auf eigentümliche Weise vollbracht, zu der singularen Gestalt des uns schließlich vorliegenden Gedankenbaues gediehen ist.

Anhang I.

Göttingen.

Winter 1809/10:

Staatengeschichte	bei Heeren,
Naturgeschichte; Mineralogie	„ Blumenbach.

Sommer 1810:

Chemie	„ Stromeyer.
Physik	„ Tob. Mayer.
Botanik	„ Schrader.
Geschichte der Kreuzzüge	„ Heeren.

Winter 1810/11:

Metaphysik, Psychologie	„ Schulze.
Physische Astronomie und Meteorologie	„ Tob. Mayer.
Vergleichende Anatomie	„ Blumenbach.

Sommer 1811:

Physiologie	„ Blumenbach.
Ethnographie	„ Heeren.
Reichsgeschichte	„ Lüder.

---

[65]) N. IV 24 (Bogen LL. Dresden 1814), N. IV 191 (Bogen UU. Dresden 1814) „die Platonische Idee, das Ding an sich, der Wille (denn dies alles ist eins) . . .“

Berlin.

Winter 1811/12:

Vgl. Gwinner a. a. O. S. 100.

Sommer 1812:

Geschichte der Philosophie während der Zeit des Christentums	bei Schleiermacher.
Geschichte der griechischen Literatur	„ Wolf.
Über die Wolken des Aristophanes	„ Wolf.
Über die Satiren des Horaz	„ Wolf.
Über das Leben und die Schriften Platos	„ Boeckh.
Geognosie	„ Weiß.
Zoologie	„ Lichtenstein.
Entomologie	„ Lichtenstein.

Winter 1812/13.

Griechische Altertümer	„ Wolf.
Physik	„ Fischer.
Astronomie	„ Bode.
Allgemeine Physiologie	„ Horkel.
Über allgemeine Grammatik	„ Bernhardi.

Auszug eines fremden in Fichtes Kollegio über Rechtslehre und Sittenlehre geschriebenen Heftes.

Anhang II.

Berlin 1812.

„Ein Systemchen.

Die Natur hat überall nur Einen Zweck: Leben und Wohlseyn zu bereiten; soviel als möglich. Denn die Möglichkeit hat ihre Schranken. Die Erde kann nicht lauter Spaniens und Italiens sondern muß auch Grön- und Lappländer tragen, aber sie dreht und wendet sich künstlich um alle ihre Seiten und Kinder, soviel als möglich der Sonne unterzuhalten; und aus Analogie schließen wir hieraus auf die übrigen Planeten und Sternsysteme und auf die ganze himmliche Taktik. Auf der Erde drängt und quillt Leben überall hervor, die Teleologie ist überall kenntlich und der

Zweck aller Zwecke ist Wohlseyn und Leben. Das physische Übel ist auch nur eine Anzeige der Schranken, die die Erreichung jenes Zweckes hat. Es drängt sich ein gegen alle Ordnung und gegen die überall kenntliche Absicht der Natur ihm vorzubeugen. Sie will Leben und Wohlseyn möglichst vollkommen und möglichst lange und die vielfältigen Gattungen der Geschöpfe sind nur vielfältige Wege zum Genuß, so verschieden um alle Möglichkeit desselben zu erschöpfen, und weil Individuen verschiedener Gattungen sich nicht so im Wege stehen, als die derselben.

Im Menschen offenbart sich der höchste Grad des Selbstbewußtseins, ein so hoher Grad, daß er mit Bewußtsein tun soll, was alle anderen Geschöpfe ohne Bewußtsein thun, — Leben und Wohlseyn befördern: dieses in seinem Bewußtsein sich aussprechende Soll ist der kategorische Imperativ — er soll wollen, was die Natur will — das bedeutet der Peripatetiker secundum naturam vivere — widerstrebt er, so rebelliert er wider die Natur, d. h. wider alles, was da ist: dies sprechen seine Gewissensbisse aus und das moralische Übel ist mit dem physischen Einerlei ein Widerstreben gegen das allgemeine Gesetz. Wie die Natur das Kleinere und Geringere opfert, um das Größere und Bedeutendere zu erhalten: so fordert der kategorische Imperativ das er sich opfere für das Ganze, fürs Vaterland, für Viele. — Das Ganze ist damit es lebe und ihm wohl sey. — Die Beschränkung durch die widerstrebende Notwendigkeit ist ebenso notwendig und ebenso unerklärlich. Weil unser innerstes Wesen nur darauf hinaus geht, den Zweck der Natur zu befördern, unser reiner Wille nur ihr Wille ist, so erklärt sich unsere innige Freude bei ihrem Anblick, bei ihren Formen, die die Kunst rein darstellt bey der Musik, die die Einheit und Regel in der größten Manigfaltigkeit und Lebendigkeit nachahmt."

Es erscheint auf den ersten Blick kaum glaublich, daß Schopenhauer dies geschrieben habe. Er ist in diesen Zeilen ganz im Einklang mit dem von der Schönheit und vollendeten Zweckmäßigkeit des Alls begeisterten Pantheismus seiner Zeit, zu dem er später in immer schrofferen Gegensatz getreten ist. Die ästhetische Kraft und Großartigkeit der Schellingschen Weltanschauung durch-

bricht für einen Moment alle Schranken, die ihrer Wirkung sonst in Schopenhauers Temperament und in seiner schon durch entgegengesetzte Eindrücke bestimmten Grundanschauung gesetzt sind.

Anhang III.

Aus dem Kollegheft von Schulzes Vorlesung über Metaphysik.

§ 54. Es ist sehr auffallend, daß seit Cartesius von mehreren Philosophen für die objektive Existenz der äußeren Welt, die durch unser Bewußtsein uns als existierend vorgehalten wird, so eifrig eifrig ein Beweis gesucht wird . . . Und was gab denn zu jenen Beweisen Anlaß? Die in Gedanken vorgenommene Trennung des Ich oder der Seele vom Organ, dem Körper. Denn vermöge dieser Trennung meinte man, es könne ein Ich ohne materielle Welt geben: da jenes wegen seiner geistigen Natur von dieser doch nur Vorstellungen haben kann. Alle diese Weisheit wird zu Schande, sobald man einen Blick auf das Bewußtsein des Ich, wie es in der Wirklichkeit ist, wirft. Dieses ist nämlich zugleich das Bewußtsein des Körpers. Zwar umfaßt dieses nicht alle Teile des Körpers, sondern hauptsächlich nur die deren Bewegung durch die Willkür der Seele bestimmt wird. Aber das Bewußtsein dieser Theile ist ebenso stark und evident, als das des in uns erkennenden fühlenden wollenden Ich. Nur eine, in den Grundeinrichtungen zerrüttete menschliche Natur kann an dem Daseyn ihres Körpers und der Welt zweifeln, und kein Idealismus, er sey dogmatisch oder kritisch, kann je in wahre Überzeugung übergehen.

Die Erkenntnis, die jedes Ich vom Daseyn seines Körpers und der damit in Wechselwirkung stehenden materiellen Welt hat, mag daher mit Recht eine Offenbarung genannt werden und zwar die ursprüngliche wundervollste, die dem Menschen zu Teil ward. Denn daß wir jene Erkenntnis besitzen, wissen wir, nicht aber, wie wir dazu gekommen, und dieses Wie wird so lange ein Geheimnis bleiben, als das Band so das geistige und körperliche in uns verbindet Geheimnis ist.

Anhang IV.

Auszug und Erläuterung von Schopenhauerschen Randbemerkungen zu den ersten Vorlesungen Fichtes über die „Tatsachen des Bewußtseins“.

In der 5. Vorlesung hatte Fichte den Begriff der Qualität folgendermaßen analysiert: „In der Qualität liegt erstlich Totalsinn, welcher beschränkt ist durch die 5 Formen aus denen er besteht: Jede diese Formen oder Sinnen ist beschränkt durch die Bestimmung, welche er grade annimmt, z. B. das Sehn durch eine Farbe, welche nur entsteht, durch unser Bewußtsein, daß sie eine Negation aller anderen ist. Zu jeder Empfindung ist also nötig, ein Übersehen der Totalform und ihrer 5 Bestimmungen, und ein Sondern des gegenwärtigen Falls.“ Dazu Schopenhauer am Rande: „Ego.

Ich denke, daß das alles zur Empfindung nicht nötig ist, sondern diese schlechthin gegeben wird. Wie könnte sonst das neugeborene Kind irgend eine Qualität erkennen? Es muß doch durch Einen Sinn zuerst wahrnehmen; und in diesem Sinn eine Bestimmung (Farbe, Ton) zuerst, vor der Kenntnis, also vor der Möglichkeit einer auch nur bewußtlosen Negation aller übrigen: könnte es eine Empfindung nur durch Negation aller anderen erhalten, so wäre ihm der Anfang unmöglich, und es gelangte nie zur Empfindung. Die Erkenntnis aber, daß die heutige Farbe dieselbe ist, die es gestern sah, und daher die Benennung derselben z. B. rot, ist Negation alles anderen, aber Sache des Verstandes, das ist, Angeben der Identität.“

Hier ist deutlich: Schopenhauer hält sich an die unmittelbare Gegebenheit der Empfindungen als das prius und mißversteht Fichte so, als ob er diese Objektivität bestreiten, und sie erst durch jene komplexe intellektuelle Operation entstehen, aus ihr sie als ein zeitlich späteres ableiten wolle, während er vielmehr auf eine begriffliche Ausdeutung und eine begrifflich — nicht zeitlich — genetische Herleitung derselben aus der Einfachheit der ursprünglichen spontanen Tätigkeit des Geistes ausgeht.

Es folgt, noch zu derselben Vorlesung, am Rande: „Ego. Ich muß gestehen, daß Alles hier Gesagte mir sehr dunkel ist, ich auch unrecht verstanden haben mag, auch daß Fichte in dieser Vorlesung Vieles gesagt hat, was ich durchaus nicht verstanden habe. Ob dies Fichten Schuld zu geben ist, oder meinem Mangel an Aufmerksamkeit, an gehöriger Stimmung dazu, oder an Verstande, oder endlich, meinem Befangenseyn in der Kanthischen Elementarlehre, weiß ich nicht.“ — Man bemerke den bescheidenen Ton dieser Anmerkung. Der kluge Kopf ahnt hier selbst den Grund seines Nichtverstehens, ohne doch die klare Einsicht davon zu haben.

Zur nächsten Vorlesung ist am Rand die Bemerkung gesetzt: „Ego. Daß bei der vorhergehenden Vorlesung Angemerkte gilt auch von dieser.“

Eine darauf eintretende Lücke des Heftes wird bezeichnet durch die Bemerkung: „Hier fehlen zwei Vorlesungen, die ich krankheitshalber versäumt habe.“ — Wir beachten den Unterschied in der Fassung dieser Notiz von der bei dem entsprechenden Vorkommnis im Göttinger Kolleg Schulzes. Immer noch besteht das Bestreben, das Fremdartige zu verstehen.

Die 11. Vorlesung bringt die Wendung. Sie handelt vom Wesen der Reflektion, und von der Reflektion über die Reflektion. Fichte führt die Hörer auf immer höhere Stufen der Abstraktion. „In der Wahrnehmung schwebt das Wissen über dem Schema, und durch selbiges gebunden. In der Reflektion reißt er sich los, und schwebt über sich selbst gebunden. Nochmals muß es sich losreißen, um zum Reflektieren über das Reflektieren zu gelangen.“

Schopenhauer fühlt den Boden unter sich versinken; seine Ratlosigkeit spiegelt sich in der Randschrift: „In dieser Stunde hat er außer dem hier Aufgeschriebenen Sachen gesagt, die mir den Wunsch auspressen, ihm eine Pistole auf die Brust setzen zu dürfen, und dann zu sagen: sterben mußt Du jetzt ohne Gnade, aber um Deiner armen Seele willen, sage ob Du Dir bey dem Galymatthias etwas Deutliches gedacht hast, oder uns bloß zu Narren gehabt hast?“

Hiermit setzt die Reihe der bekannten gegen Fichte geschleu-

derten Invektiven ein, deren Maßlosigkeit sich mit aus der oben beobachteten Ahnung seiner eigenen Unfähigkeit erklärt, als zum Teil der halb unbewußten Absicht einer Selbstbetäubung des Gefühls philosophischer Unzulänglichkeit entsprungen.

Zu der 12. Vorlesung, die das Verhältnis von Reflektion und Wahrnehmung näher ausführt ist hinzugesetzt:

„Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört, es müsse sich dabey doch auch was denken lassen."

Am Rande der 14.: „Und hier hieß es für mich:

„Lisch aus mein Licht, Lisch ewig aus
Fahr hin, Fahr hin, in Nacht und Graus."

Bald darauf die Bemerkung: „ich fahre fort, nachdem ich in acht Tagen nichts habe aufschreiben mögen."

Ein besonders bezeichnendes Beispiel seiner philosophischen Unbeholfenheit, der Gebundenheit an die Unmittelbarkeit des sinnlich Gegebenen, d. h. der Unfähigkeit des Abstrahierens gibt eine Randschrift zu folgenden Worten Fichtes: „das ganze der Wahrnehmung kann das Ich in einem solchen Bilde oder Schema wahrnehmen, wo es dann wieder auf dem Standpunkt der Reflektion steht." Dazu Schopenhauer: „Wahrnehmen läßt sich die Wahrnehmung nicht, denn wer sie wahrzunehmen glaubt, reproduziert sie. Sie läßt sich nur denken." Was Fichte meinte, war dies: Das Wissen des Ich reißt sich aus seiner eigenen Unfreiheit, in der es in der Wahrnehmung befangen ist, los und schreitet dazu fort, sich selbst als Wahrnehmung, d. h. die Form der Wahrnehmung als solche wahrzunehmen. Schopenhauer macht diesen Prozeß nicht mit, hört nur die Worte; das Wort Wahrnehmung bezeichnet ihm den Akt des sinnlichen Aufnehmens in seiner konkreten Erfüllung; ein „Wahrnehmen der Wahrnehmung" also, ist ihm nicht ein Anschauen des Wahrnehmungsprozesses als eines Prozesses, sondern ein Anschauen des in jener ursprünglichen Wahrnehmung Wahrgenommenen, d. h. Reproduktion derselben. Das Wesen der intellektuellen Anschauung, welche durch jene Erhebung des Wissens zur Reflektion zustande kommt, ist somit nicht erfaßt worden. — Wie jener „natürliche Realismus" Schulzes, der Dualismus von Subjekt und Objekt, der eigentliche Hauptgrund gewesen ist, warum

Schopenhauer den Kernpunkt der Ich-Lehre nicht hat ergreifen können, spiegelt sich klar in folgendem: „Ego. Es giebt nur Ein Anschauendes, das Ich; und dies ist eben darum nie ein Angeschautes“. Der abstrakten Subjektivität des Ich steht für Schopenhauer eine starre Objektivität gegenüber, die darum, weil beide sich als äußerlich getrennte entgegen sind, nicht eine Identität bilden können. Man sieht, die Mißverständnisse sind nicht solche, die sich aus der Schwierigkeit einzelner Punkte erklären, sondern sind elementarster Art.

Anhang V.

Die Bouterwek-Frage.

Eine Bemerkung von Windelband (in der Geschichte der Philosophie 1892 S. 462; Geschichte der neueren Philosophie 1880 Bd. II, S. 392), hat eine ausführliche, mehrmals erneuerte Diskussion aufgeregt über die Frage nach der Abhängigkeit Schopenhauers von dem System Friedrich Bouterweks, wie es sich in seinem „Versuch einer Apodiktik“ (1799) darstellt. Windelbands Hinweis gründet sich darauf, daß Bouterwek Dozent in Göttingen war, als Schopenhauer dort studierte. — Das Resultat der meisten, welche der Frage nähergetreten sind, ist die Überzeugung von der Unwahrscheinlichkeit eines historischen Zusammenhanges der beiden Systeme.[66])

Wir glauben eine entschiedenere, rundweg negative Antwort geben zu können.

Zunächst hüte man sich auf jenes äußere Indizium des zeitlichen Zusammentreffens von Schopenhauers Göttinger Studenten-

---

[66]) Wallace, Life of Arthur Schopenhauer, London 1890, S. 71: „And yet it is highly improbable that he had studied this work. Unconscious simularities are far from rare, just as they are far from inexplicable.“

Ludwig Scheman a. a. O., der einen besonderen Abschnitt des Anhangs der Frage widmet.

Hugo Liepmann, Allg. deutsche Biogr. XXXII, 334, entscheidet sich nicht, weist auf den Mangel tatsächlicher Beweise hin.

Dagegen tritt als Vorfechter der Hypothese auf E. Lehmann, die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauerschen Willenslehre, Straßburg 1889.

jahren mit Bouterweks Dozentur allzuviel Gewicht zu legen. Es ist zu bedenken, daß Schopenhauer erst in seinem dritten Göttinger Semester begann, Philosophie zu studieren, seine beiden ersten von der Naturwissenschaft fast ganz beherrscht waren. Daß er in seinem ersten philosophischen Lehrjahr nicht dazu kam, ein Werk zu studieren, welches nur einem Reiferen und mit Fichte näher Bekannten fruchtbar werden konnte, darf keinesfalls Wunder nehmen. Zudem verdankte Bouterwek damals seine Berühmtheit nicht so sehr seinen philosophischen als seinen ästhetischen und literarhistorischen Schriften (seine Geschichte der Rhetorik hatte Verbreitung über ganz Europa gefunden). — Wir können uns von der Art, wie Schopenhauer studierte, und von der Auswahl seiner Lektüre in den ersten Semestern ein ziemlich genaues Bild machen (namentlich nach den Zitaten der Erstlingsmanuskripte und nach dem Bibliotheksregister). Er war ein Vielleser. Aber seine reiche Sprachkenntnis und sein Hang zur Universalität wissenschaftlicher Bildung führten ihn zu einem breiten Studium aller Kultursprachen. Dadurch ward Auswahl und Einschränkung auf die klassischen Hauptwerke, auch in der philosophischen Literatur, bedingt. Ein speziales Detailstudium hat er, soweit wir bemerken, in den fraglichen beiden letzten Göttinger Semestern nur Kant, Plato und Schelling gewidmet. So kann es uns nicht verwunderlich erscheinen, wenn wir, auch bei sorgfältiger Durchmusterung des Handschriftlichen nicht die geringste literarische Spur von jenem fraglichen Zusammenhang finden. Was jedoch entscheidend ins Gewicht fallen dürfte, ist dies, daß die Willenslehre Schopenhauers, wie wir aufgezeigt haben, erst lange nach der Göttinger Zeit sich allmählich heranzubilden begann und zwar auf eine Weise, welche deutlich auf bestimmte andere historische Wurzeln weist. Das System als Ganzes wie in seinen Einzelheiten führt auf Schelling zurück. Dagegen stellt sich bei näherer Betrachtung der Bouterwekschen Apodiktik eine so große Verschiedenheit der Grundgedanken von denen Schopenhauers heraus, daß die fragliche Hypothese auch dann abzuweisen wäre, wenn die äußeren Wahrscheinlichkeitsmomente einer Beeinflussung nicht so schwach wären, wie es der Fall ist. Es genügt, nur kurz auf diese entscheidende Abweichung hinzuweisen.

Bouterweks Begriff der „absoluten Virtualität“ ist völlig verschieden von Schopenhauers Begriff des absoluten Willens. Während der letztere eine einzige absolut freie, ins Unendliche gehende, indeterminierte Energie ist, wird gerade bei Bouterwek betont, daß die Virtualität nicht eine einheitliche, in endloser gerader Linie sich auswirkende freie Energie, sondern das Wechselverhältnis der sich gegenseitig widerstrebenden und beschränkenden und dadurch zum Bewußtsein kommenden Kräftemassen ist (vgl. Apodiktik II, 67f., 62, 127). Der Wille Schopenhauers ist eine durch sich selbst begründete metaphysische Realität; die Virtualitat wird durch eine polarisch aufeinander bezogene Doppelheit von Kraft begründet. — Bei Bouterwek fehlt der Begriff der Potenzialität, der bei Schopenhauer das ganze System trägt und beweist, wie ganz seine Willenslehre von Schelling abhängig ist; es fehlt der ganze spekulative Hintergrund von dem Urwillen als dem metaphysischen Urgrund der Welt, damit die reiche Möglichkeit von Gedankenfolgen, die sich für Ethik und Ästhetik ergeben.[67])

Wenn man bisweilen bei der Lektüre der „Apodiktik“ Anklänge an Schopenhauersche Gedanken zu finden glaubt, so erweist sich bei näherer Prüfung, daß dieselben ihre Erklärung durch die Gemeinsamkeit der geschichtlichen Grundlagen finden. Denn Bouterwek ist wesentlich durch den Voluntarismus Fichtes und Schellings Ideen zur Naturphilosophie bedingt.

So geben wir folgendes als Endresultat: Schopenhauer hat eine aus gründlicher Lektüre geschöpfte Kenntnis des Bouterwekschen Werkes nicht besessen. Hat er wirklich einmal, vielleicht durch mündliche Mitteilung, durch Gespräche die Bekanntschaft mit Bouterweks Gedanken gemacht, so ist dieselbe jedenfalls wirkungslos für ihn geblieben und kommt daher für den Historiker nicht in Betracht.

---

[67]) Einige Übereinstimmungen zwischen Bouterwek und Schopenhauer außer der Hauptlehre von der Virtualität, die E. Lehmann a. a. O. für eine bejahende Lösung der Bouterwek-Frage verwertet hat, sind von Th. Lorenz a. a. O. S. 32ff. richtig als nicht beweiskräftig zurückgewiesen worden.

XX.

Bossuet probabiliste.

Par

Jules Maldidier, Paris.

»On vous enseigne que Dieu . . . . . . Soyez certains que c'est très probable.« Ce piquant propos de M. Faguet nous a remis en mémoire un mot profond de Bossuet: »Encore qu'on ne connaisse pas certainement la vérité, on peut connaître certainement qu'il y a plus de raison d'un côté que de l'autre«. Et il nous a paru curieux de chercher la part faite à la philosophie du probable par le plus dogmatique des écrivains d'un siècle dogmatique entre tous. Disons le tout de suite, cette part est extrêmement importante, beaucoup plus importante que ne semblerait l'indiquer la très faible étendue — trois pages à peine — du chapitre consacré à l'*argument probable*. Pour le mieux montrer, nous soumettrons tout d'abord à une critique attentive les lignes, très sommaires aussi, que les Logiciens de Port-Royal ont écrites sur le même sujet. On verra que, loin de se borner, comme l'a cru un de ses premiers éditeurs, à résumer »pour un enfant« le travail de Nicole et d'Arnauld, en réalité postérieur au sien de plus de dix ans, Bossuet s'est montré, sur ce point, beaucoup plus pénétrant que ses prétendus modèles.

C'est d'une manière tout incidente et seulement à la fin de leur Logique que les auteurs de Port-Royal sont amenés à parler du »probable«. Après avoir énoncé quelques règles »pour bien conduire sa raison dans la croyance« aux évènements passés, naturels ou miraculeux, et déclaré qu'à défaut de certitude métaphysique dans les choses qui n'en sont pas susceptibles, on doit se contenter

de la certitude morale, à défaut de certitude morale »embrasser le plus probable«, ils ajoutent, dans le dernier chapitre de leur livre, que ces mêmes règles qui servent à juger des faits passés peuvent facilement s'appliquer aux faits à venir. En effet, si la raison nous oblige à regarder comme probable qu'un fait *est arrivé*, lorsque nous avons la certitude que les circonstances qui lui sont ordinairement jointes se sont produites, nous devons aussi »croire probablement« qu'un fait *arrivera*, dès l'instant que nous voyons se réaliser les circonstances qui, d'ordinaire, le précèdent. C'est ainsi qu'un médecin juge de la terminaison d'une maladie, un capitaine de l'issue d'une guerre; c'est ainsi qu'on juge, dans le monde, de la plupart des affaires contingentes.

Rien de plus légitime en soi que ce rapprochement entre les jugements que nous portons sur le passé et ceux que nous formons touchant l'avenir. Toutes choses égales d'ailleurs, c'est, de part et d'autre, le même genre et le même degré de certitude. Mais quel est ce degré? C'est ce qu'il nous importerait de savoir, et c'est ce qu'on ne nous dit pas. On emploie même des expressions qui semblent exclure toute idée de graduation et de continuité: »on doit croire *probablement* que . . . . .«. Comme si cet adverbe ne désignait pas, même dans la langue commune, une infinité de modes d'adhésion qui peuvent être profondément différents les uns des autres; et comme si Nicole n'avait pas écrit, dans le Premier discours, commentant un mot de Montaigne: »Il y a . . . . des choses plus vraisemblables que les autres«.

Autre défaut beaucoup plus grave, et qui explique le premier: on semble ne tenir nul compte de cet élément d'appréciation qui est le nombre des circonstances identiques. Surtout on oublie de distinguer parmi ces circonstances celles qui accompagnent l'évènement d'une façon nécessaire, à titre de causes, d'effets ou de collocations inévitables — car il en est de ce genre —, et celles qui ne figurent qu'accidentellement, par collocation simple, dans son entourage. Or on sait que la constatation des premières peut mener à une quasi-certitude, tandis que celle des secondes fournit à peine une vraisemblance du dernier ordre.

La seule idée à retenir de ce court et médiocre chapitre où il

stn'e guère question que de loteries, et dont les dernières lignes, peut-être inspirées de Pascal, rappellent, sous une forme beaucoup moins vive, le célèbre argument du pari, c'est cette observation psychologique qu'en ce qui concerne les évènements contingents, la plupart des hommes ne regardent que la grandeur de l'avantage qu'ils souhaitent ou du danger qu'ils appréhendent, et ne considèrent en aucune sorte le degré de probabilité de l'évènement. Redoutent-ils un grand mal, quelque improbable qu'il puisse être, ils jugent prudent de ne négliger aucune précaution propre à les en garantir. Ont-ils en vue quelque grand bien, ils croient devoir faire d'énormes sacrifices pour l'obtenir, quelque peu d'apparence qu'il y ait qu'ils y réussissent. C'est ainsi qu'une princesse, ayant ouï dire que des personnes avaient été accablées par la chute d'un plancher, ne voulait jamais entrer dans une maison sans l'avoir fait visiter auparavant. On expliquerait de même l'excessive défiance des personnes qui ont été une fois trompées, les précautions incommodes et exagérées auxquelles d'autres croient devoir recourir pour conserver leur santé, le succès extraordinaire des loteries qui promettent un gros lot.

Il y a là une illusion assez fréquente en effet. Mais l'illusion contraire ne l'est guère moins, et, du reste, la règle que formulent les auteurs pour remédier à l'inconséquence qu'ils signalent ne peut guère servir à corriger que les joueurs, à supposer qu'ils consentent à la suivre: »pour juger de ce que l'on doit faire pour obtenir un bien ou pour éviter un mal, il ne faut pas seulement considérer le bien et le mal en soi, mais aussi la probabilité qu'il arrive ou n'arrive pas, et regarder *géométriquement* la proportion que toutes ces choses ont ensemble . . . . .« Là-dessus les logiciens citent et discutent très judicieusement plusieurs exemples de paris choisis parmi les plus simples. Mais c'est à tort qu'ils essaient d'élargir la portée de ces réflexions et de »les faire servir à des choses plus importantes« comme »de nous rendre plus raisonnables dans nos espérances et dans nos craintes« touchant des choses qui ne sont plus du domaine du jeu.

Le premier exemple qu'ils mettent en avant se retourne contre eux et montre clairement combien est téméraire leur tentative de

généralisation. »Beaucoup de personnes, disent-ils, ... sont dans une frayeur excessive lorsqu'elles entendent tonner.« Cette appréhension »n'est pas raisonnable; car de deux millions de personnes, c'est beaucoup s'il y en a une qui meure de cette manière . . . . . Puis donc que la crainte du mal doit être proportionnée, non seulement à la grandeur du mal, mais aussi à la probabilité de l'évènement . . . . etc, etc.« — Argumentation bien faible, en vérité, et abus évident de l'analogie. Car, dans un tirage au sort, nous n'avons, par hypothèse, aucune espèce d'indication sur la place des boules dans l'urne, donc aucune raison de nous attendre à tel numéro plutôt qu'à tout autre; et il est naturel dès lors de nous en rapporter exclusivement à la formule mathématique qui, dans l'espèce, exprime la probabilité. Mais il n'en est plus ainsi, en général, pour les phénomènes naturels, en particulier pour les accidents causés par le tonnerre. Ici, les chances de mort sont fort inégales selon les endroits et les circonstances. On est plus ou moins exposé, par exemple, selon qu'on s'abrite sous un arbre ou qu'on se tient en rase campagne, car il est, il était déjà, à cette époque, de notoriété publique[1]) que la foudre tombe de préférence sur les objets élevés. Ce serait donc estimer bien grossièrement le risque couru que de se dire, pour se rassurer: je n'ai qu'une chance de périr contre deux millions. En réalité, cette statistique supposée exacte, celui qui se cache dans le fond d'une cave en a beaucoup moins, et celui qui se réfugierait sous un chêne isolé en aurait beaucoup plus. De toutes façons, la formule mathématique est un simple trompe-l'œil, et ne doit ni effrayer ni tranquilliser personne.

Il faut pourtant, dit encore Port-Royal, »désabuser tant de personnes qui ne raisonnent guère autrement dans leurs entreprises qu'en cette manière: il y a du danger en cette affaire, donc elle est mauvaise; il y a de l'avantage dans celle-ci, donc elle est bonne; . . . . ce n'est ni par le danger ni par les avantages, mais par la proportion qu'ils ont entre eux qu'il faut en juger.« — Rien

---

[1]) »Si le foudre tombait sur les lieux bas, etc., les poètes, et ceux qui ne savent raisonner que sur les choses de cette nature, manqueraient de preuves.« Pascal. Pensées. VII. 18.

de plus juste, mais gardons-nous bien de donner ici au mot proportion son sens mathématique. Il ne peut être question, en l'occurrence, que d'une estimation purement morale, et il reste toujours à savoir si cette délicate opération comporte des règles, et lesquelles.

Plus succincte encore que celle de Port Royal sur la question de la probabilité, la Logique de Bossuet est plus nette et plus hardie, plus conséquente et plus complète, nous dirions volontiers plus moderne.

D'abord, au lieu d'être introduite incidemment et comme par une porte dérobée, la probabilité y est placée tout près et à peine au-dessous de la certitude. Ce sont deux modes de raisonnement qu'il convient de mentionner au même titre, et qui rendent en somme des services à peu près équivalents, l'un dans le domaine de la science, l'autre dans la vie pratique. »Les arguments sont certains et démonstratifs quand les causes ou les effets sont connus et nécessaires; quand ils ne le sont pas, l'argument n'est que probable .... Ce genre d'argument est le plus fréquent dans la vie; car les pures démonstratives ne regardent que les sciences.«

Autre opposition non moins essentielle. »*La plupart* des affaires contingentes«, disait Port-Royal, sont matière à jugements probables. Bossuet est bien plus affirmatif: »L'argument vraisemblable ou conjectural, écrit-il, ... préside, pour ainsi parler, à *toutes* les délibérations.« Par lui »on juge s'il faut faire la paix ou la guerre, hasarder la bataille ou la refuser, donner ou ôter les emplois à celui-ci plutôt qu'à l'autre. Car dans ces affaires, *et en toute autre*, il s'agit de choses qui ont tant de causes mêlées qu'on ne peut prévoir avec certitude ce qui résultera d'un si grand concours«.

Bossuet, enfin, ne se borne pas à dire comme les solitaires que les lois du probable *peuvent* être de quelque utilité en dehors des questions de jeu. Il déclare qu'il est »d'une extrême importance d'apprendre à bien faire de tels raisonnements sur lesquels est fondée toute la conduite«; et, ce qui est à la fois plus utile et plus méritoire, le premier, et même le seul, à notre connaissance, depuis Carnéade, il s'ingénie à en tracer les règles.

Voici d'abord une recommandation générale: »Cherchez toujours la certitude; autrement on accoutume l'esprit à l'erreur.«

Le conseil paraîtra peut-être banal en un sens, et, en un autre sens, contradictoire. Tel n'est pourtant pas notre sentiment. Par ce simple mot de certitude, Bossuet se sépare nettement, et on ne saurait l'en blâmer, des probabilistes outrés qui déclarent toute certitude chimérique. Et il n'y a, d'un autre côté, aucune inconséquence de sa part à vouloir qu'on vise à la certitude, même en matière de vraisemblances, car ainsi qu'il le dit si énergiquement dans le passage cité au début de cet article, on peut souvent, sans connaître certainement la vérite, être certain du moins que telle proposition l'emporte en vraisemblance. Enfin, si nous passons du point de vue logique au point de vue psychologique, n'est-ce pas une excellente disposition intellectuelle, pourvu seulement qu'on sache la renfermer dans des limites raisonnables, que celle qui consiste à attendre, à solliciter, pour ainsi dire, la certitude, à lui ouvrir d'avance son esprit, alors même que la nature de la recherche entreprise ne nous laisserait guère d'espoir de l'obtenir? N'est-elle pas, à tout prendre, cent fois préférable à l'attitude à la fois ironique et lasse de ces dilettantes du doute qui traitent leur propre raison en suspecte, se défendent de la moindre confiance en soi comme d'un crime ou d'une sottise, et, avant même de diriger sur un problème l'effort de leur attention, se répètent jusqu'à s'en convaincre que jamais ils ne parviendront à y faire la lumière?

Voyons maintenant les règles particulières. Il y en a trois, disposées suivant une sorte de gradation, et qui, en trois étapes, doivent nous mener au genre de certitude que comporte la connaissance des faits contingents quand ils ne sont pas l'objet d'une perception immédiate. La première porte sur le fait considéré en lui-même; les deux autres sur les circonstances qui l'accompagnent.

1ère Règle. ». . . . S'assurer de la possibilité de ce qu'on avance; car il peut être douteux si une chose est ou sera, quoique la possibilité en soit certaine.« Bossuet ajoute qu'on peut »ordinairement« établir la possibilité »par des raisons indubitables«.

2e Règle. ». . . . Etablir . . . . les circonstances dont on peut être assuré . . . . et . . . . en recueillir le plus grand nombre qu'on peut«, car »il faut que ce qui est certain serve de fondement pour résoudre ce qui ne l'est pas«.

3e Règle. Examiner de quel côté »il y a plus de raison«.

Nous pourrions, pour abréger, appeler la première formule règle de la *possibilité;* la seconde, règle des *circonstances;* la troisième, règle de la *comparaison.*

Aucune de ces règles, prise à part, ne saurait nous mener à la certitude objective, Bossuet lui-même en convient expressément pour les deux premières, et nous ne croyons pas être infidèles à sa pensée en étendant cette remarque à la troisième. »Il ne s'ensuit pas, dit-il, que la chose doive être parce qu'elle est possible« — or il a laissé entendre un peu plus haut que la possibilité même ne peut pas toujours être établie par des raisons décisives — »et comme, outre les circonstances connues, il y en a qui ne le sont pas, l'affaire est toujours douteuse.« Ajoutons, en ce qui touche la troisième règle, que si les circonstances ne sout pas *toutes* connues, et comment pourraient-elles jamais l'être? on ne saurait connaître certainement, pour reprendre la belle mais téméraire expression de notre auteur, qu'il y a »plus de raison d'un côté que de l'autre«. Enfin, et cette dernière conséquence paraît avoir échappé entièrement à Bossuet, comme la troisième règle est subordonnée à la seconde, et la seconde à la première, en vertu d'un théorème bien connu de probabilité mathématique,[2]) la probabilité obtenue finalement par l'application des trois règles est encore inférieure, sans qu'il soit possible, on le conçoit, de mesurer cette infériorité, à la plus faible des trois probabilités partielles.

Nous avons exposé ces règles en les expliquant et les complétant de manière à les rendre aussi correctes que possible et à prévenir ainsi toute objection de détail. Maintenant quelle en est la valeur? Sont-elles logiquement nécessaires? Sont-elles pratiques? Sont-elles suffisantes? Examinons tour à tour chacun de ces trois points.

---

[2]) Cf. Mill. Logique, Trad. Peisse, t. 2. p. 130 et suivtes.

Nécessaires, la seconde et la troisième le sont à coup sûr, car comment juger de la vraisemblance d'un évènement passé ou futur si l'on néglige de le replacer dans le milieu où il est censé s'être accompli ou devoir s'accomplir, de le décomposer en ses particularités et circonstances, pour examiner ensuite s'il cadre bien avec tous les éléments dont on le forme ou dont on l'environne, — ou si c'est un évènement tout contraire qui semblait devoir sortir de ces multiples conditions.

Quant à la première, on n'en voit pas aussi clairement la raison d'être. On peut certes prouver qu'un évènement est possible; c'est même chose facile, plus facile que d'en établir l'impossibilité. Car si, comme il arrive d'ordinaire, une cause ou un groupe de causes a déjà produit un évènement semblable, on peut en toute sécurité affirmer que les mêmes antécédents pourront encore dans l'avenir, toutes choses supposées sensiblement égales, faire apparaître de nouveau le même conséquent. Tandis que si un fait déterminé ne s'est pas encore produit, il est difficile de dire, en général, s'il ne lui a manqué pour apparaître qu'une ou plusieurs circonstances aisément réalisables d'ailleurs, ou si au contraire il était de tout point impossible, en vertu de lois naturelles bien établies, qu'il se produisît jamais. Il va de soi que la possibilité dont nous parlons ici est une possibilité réelle, physique si l'on peut ainsi parler, ce que Leibniz eût appelé une »compossibilité«, non cette possibilité abstraite qui exige seulement l'absence de contradiction intrinsèque dans le concept de la chose, et qui n'est qu'une des conditions, la condition logique de la première. Or la possibilité physique d'un fait se prouve de deux façons, a posteriori ou a priori. A posteriori, en établissant, comme on vient de le dire, qu'il s'est déjà produit dans les *mêmes* circonstances. A priori, en montrant que des circonstances *analogues* ont amené précédemment un fait analogue, et que rien dès lors ne semble s'opposer à l'apparition du fait en litige. Dans les deux cas, il est nécessaire de noter avec soin toutes les circonstances du fait, d'en vérifier scrupuleusement l'authenticité, de les rapprocher les unes des autres pour se convaincre qu'elles ne recèlent aucune contradiction; bref il faut appliquer avec le plus de rigueur possible la règle des *circonstances* ainsi que

la règle de *comparaison.* C'est dire que la règle de *possibilité*, sans être précisément inutile, ne doit pas être formulée à part, mais doit, au contraire, être rattachée implicitement ou explicitement aux deux autres, sous peine de faire avec elles double emploi et de compliquer sans profit la canonique.

On objectera que l'énoncé même des deux règles que nous conservons enveloppe une application *préalable* de la règle de possibilité. Ne faut-il pas en effet, avant de recueillir et de comparer les circonstances des évènements suspects, vérifier, comme il a été dit, leur authenticité, et, pour cela, s'assurer d'abord qu'ils sont possibles? Il semble donc qu'il y ait entre la première formule et les deux suivantes conditionnement réciproque, et qu'on ne puisse dès lors établir entre elles aucun rapport unilatéral soit de subordination soit même de priorité.

Mais ce n'est là qu'une apparence et il est aisé de sortir de ce prétendu cercle. Pour qui se place à un point de vue purement spéculatif, la possibilité dépend en effet des circonstances, qui sont elles-mêmes tenues de satisfaire aux conditions de la possibilité. Mais c'est de méthode qu'il s'agit ici, non de logique abstraite, et ce que nous recherchons avec Bossuet ce n'est pas le rapport intelligible de deux concepts, c'est l'ordre et le mode d'emploi de deux procédés d'investigation. Cela étant, l'hésitation n'est pas permise: c'est du fait qu'il faut originairement partir, non de l'idée pure de possibilité, et nous répéterions volontiers ici avec les Scolastiques, mais en prêtant à leur aphorisme un sens exclusif que, sans doute, ils n'y mettaient pas: *ab actu ad posse valet consequentia.* Traduisons: il faut, logiquement, aller des faits à la possibilité, non de la possibilité aux faits.

Mais laissons là, pour un moment, la discussion théorique. Veut-on, sans l'aller chercher bien loin, la preuve palpable de ce que nous venons d'avancer? Qu'on relise en entier dans le texte les trois règles dont nous n'avons donné plus haut que l'essentiel. On remarquera immédiatement le silence embarrassé de l'auteur lorsqu'il s'agit de commenter l'exemple dont il appuie la règle de possibilité. Les Impériaux tiennent conseil pour savoir s'ils poursuivront Bonnivet qui bat en retraite. »La première chose que

devaient faire le duc de Bourbon et le marquis de Pesquaire qui étaient d'avis de le combattre était, dit Bossuet, d'établir la possibilité de le vaincre.« Mais comment? Par quelles raisons? On n'a garde de nous le dire. On se borne à nous assurer que »cela peut se faire ordinairement par des raisons indubitables«, mais on n'en cite aucune. Et quelles raisons alléguer, en effet, sinon précisément celles qui figurent dans le développement de la règle suivante et qu'on ne pouvait pourtant pas citer deux fois, savoir: »le nombre des soldats de part et d'autre, le désordre et le découragement dans l'armée de Bonnivet, avec l'imprudence de ce général, une rivière à passer devant des ennemis pour le moins aussi forts que lui, et autres semblables?« N'y a-t-il pas là, encore une fois, l'aveu implicite que, prise séparément, la première règle est dépourvue de signification et peut être, sans inconvénient, retranchée de la méthode?

Examinons à présent si les deux autres règles, que nous venons de reconnaître nécessaires, peuvent être aussi considérées comme réellement pratiques.

Aucun doute en ce qui concerne la première. Rien n'est plus simple pour l'ordinaire que de recueillir les circonstances d'un fait présumé. Ce peut être parfois un travail de patience un peu pénible en raison même de sa durée, mais il est rare qu'il rencontre de véritables difficultés. A moins pourtant que les données authentiques ne viennent à faire presque entièrement défaut; car on se voit alors obligé de soumettre à leur tour les circonstances elles-mêmes à cette minutieuse besogne de critique, la contingence se greffe sur la contingence, et la chaîne des preuves, pour parler comme Bentham, va s'affaiblissant elle-même avec une extrême rapidité, si bien qu'on peut dire, à ce point de vue, de la probabilité qu'elle *vaut* d'autant moins qu'elle *coûte* davantage. Hormis ces cas vraiment embarrassants, mais qui peuvent être considérés comme exceptionnels, la règle des circonstances est d'une application facile.

En est-il de même de la règle de comparaison? Ici le sens pratique de Bossuet nous paraît en défaut et son moyen de parvenir à la certitude nous a tout l'air d'un truisme. S'il s'agissait de probabilité mathématique, une fois les chances égalisées, réduites,

pour ainsi dire, au même dénominateur, une simple addition nous tirerait d'embarras, et c'est à bon droit, sans ombre de pétition de principe, qu'on nous inviterait à la faire, ou autrement dit, à déterminer de quel côté il y a — nous appelons l'attention sur ce pluriel — le plus de *raisons.* Mais c'est de probabilité philosophique, de probabilité immesurable[3]) qu'il est question en ce moment, et c'est présenter le but même comme un moyen que de nous engager à chercher de quel côté il y a — nous parlons, cette fois, au singulier — le plus de *raison.* Tant vaudrait dire que, pour ne pas tomber malade, une règle à suivre est de se bien porter. Ne nous apprenez pas *ce* qu'il faut chercher: nous le savons de reste. Enseignez-nous *comment* il faut le chercher. Ne nous montrez pas le terme évident où il faut aboutir; tracez-nous, s'il se peut, le chemin qui y conduit.

Mettons pourtant les choses au mieux. Admettons que la formule de Bossuet ne soit pas une pétition de principe. Encore est-il qu'elle se réduit à ce précepte fondé sans doute, mais banal: une fois découvertes les raisons d'affirmer et les raisons de nier, mettez-les en parallèle. Or ce qu'il nous importerait de connaître, c'est précisément la méthode à suivre dans ce parallèle, les procédés les plus simples, les plus sûrs et les plus efficaces pour mettre en pleine lumière les divers motifs et les opposer clairement les uns aux autres, la façon de s'y prendre pour déterminer le coefficient de vraisemblance dont il convient d'affecter chacun d'eux. Bref, nous sommes, tout naturellement, et sans qu'il soit besoin de nous y convier, disposés à instituer une comparaison d'où dépend manifestement le sens et le degré de notre adhésion; mais la règle de Bossuet ne nous fournit aucun renseignement sur la manière dont il convient d'y procéder. C'est dire qu'elle n'est pas pratique.

C'est dire aussi qu'elle n'est pas suffisante; inutile d'insister sur ce point. Mais la seconde règle n'est guère plus satisfaisante à cet égard, et s'il faut, vraiment, faire ce qu'elle prescrit, elle est très loin de prescrire tout ce qu'il faut faire. »Il faut, dit Bossuet, établir et recueillir des faits constants, c'est-à-dire les circonstances

---

[3]) Nous risquons ce néologisme . . . après Voltaire.

dont on peut être assuré.« — Mais faut-il relever *tous* les faits, *toutes* les circonstances qui encadrent l'évènement? Alors on nous demande l'impossible. Et du reste il est trop clair que sur ces circonstances innombrables, très peu sont réellement instructives à notre point de vue et dignes dès lors d'être retenues. Faut-il donc, comme semble l'indiquer le tour de phrase fort réservé de notre auteur, ne noter que certaines circonstances, et dédaigner tout le reste? Ce second parti, certes, est plus raisonnable; mais voici l'arbitraire qui se glisse à nouveau dans notre méthode, car le moyen d'opérer un triage parmi les circonstances, et au nom de quel principe rejeter celle-ci, conserver celle-là? Ainsi, de deux choses l'une: ou la règle en question doit être entendue à la rigueur, et elle nous engage dans une impasse; ou elle doit être prise dans un sens »raisonnable« et alors son élasticité est telle qu'elle cesse d'être une règle.

Cette dernière critique, au surplus, n'atteint pas seulement Bossuet et sa théorie de l'argument probable. On peut montrer en quelques mots, sans élargir outre mesure le débat, qu'elle intéresse la procédure de toutes les sciences de faits, telle qu'on la trouve communément exposée dans les méthodologies classiques. Toute recherche, en effet, est plus complexe que ne le croient et que ne le disent nos logiciens. Nous lisons par exemple chez l'un d'eux, et non le moins avisé, que »l'observation doit être exacte« qu'»il faut ne rien omettre«.[4]) C'est simplement impossible, car tout est dans tout, et l'auteur de ce Traité le sait mieux que personne. Evitons donc de prendre sa formule au pied de la lettre; entendons, comme il l'entend sans lui-même, que l'observateur ne doit omettre rien d'intéressant, aucune particularité significative, aucune circonstance de nature à influer sur le phénomène dont on veut vérifier la réalité ou dégager la loi. L'observateur doit donc, de toute nécessité, choisir parmi les mille détails inégalement importants qui frappent ses regards, et s'il choisit, la même question se pose derechef: *comment* doit-il choisir?

Est-il en mesure de faire un choix vraiment rationnel, c'est-à-dire

---

[4]) Rabier. Leçons de Logique, p. 104.

fondé sur des règles absolues, comme celui du géomètre qui, de trois hypothèses, en écarte deux comme absurdes ou incompatibles avec quelque théorème antérieurement démontré, et s'arrête sans hésiter à la troisième? Non, car il faudrait pour cela que le départ entre l'accidentel et l'essentiel, qui est le but même de toute recherche physique pût être opéré sans recherche; il faudrait, en d'autres termes, que, par avance, le savant possédât précisément la vérité qu'il s'agit de découvrir. Choisira-t-il à l'aveuglette . . . c'est-à-dire sans choisir? Ce serait grand hasard alors s'il tombait justement sur ce qu'il cherche. Sur quoi donc, en définitive, se décidera-t-il, sinon sur une série de menues conjectures inspirées elles-mêmes par des intuitions superficielles ou de vagues et rapides analogies, conjectures dans lesquelles entre nécessairement une part énorme d'incertitude, et à ce point inconsistantes qu'on ose à peine les qualifier de probables.

Cette sorte de divination subtile et complexe est-elle à son tour réductible à des règles? Au logicien assez confiant dans son art pour tenter de rédiger cet *ultimum organum* on serait tenté de rappeler cette boutade de J. de Maistre: »j'honore la sagesse qui propose un nouvel organe autant que celle qui proposerait une nouvelle jambe.« On peut même craindre, et c'est une remarque déjà faite par Cicéron,[5]) qu'à vouloir guider sur ce point notre esprit, ou n'en gêne la marche, et qu'on n'émousse, précisément en voulant l'aiguiser, cette naturelle et délicate aptitude à estimer les probabilités que Cournot appelle le »sens philosophique«. En tous cas, si jamais un logicien parvenait à décomposer ce sentiment du vrai que de bons esprits jugent, non sans apparence de raison, réfractaire à l'analyse, les formules dans lesquelles il aurait réussi à l'enfermer ne pourraient qu'être extrêmement flottantes et imprécises; et dès lors, fussent-elles théoriquement exactes, elles seraient pratiquement inutilisables. »Aux choses indéterminées, disait fort bien Aristote, une règle indéterminée.«[6])

---

[5]) »Perspicuitas enim argumentatione elevatur« (De natura deor. III. 4).

[6]) »Τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανών ἐστιν.« (Ethiq. à Nicom. V. 1137b, 29.)

Mais il y a là un problème trop considérable et trop complexe pour être ainsi discuté sous forme incidente. La conclusion qui se dégage de cette étude, c'est que, s'il est possible, selon le vœu maintes fois exprimé par Leibniz, de constituer une Logique du Probable, Bossuet a compris le haut intérêt pratique de cet »art d'estimer les vérisimilitudes«, essayé, non sans un succès partiel, d'en formuler quelques préceptes, entrevu l'universalité de ses applications, soupçonné même par moments, à ce qu'il semble, deux siècles avant Stuart-Mill et Cournot, le caractère nécessairement probabiliste de toute méthode.

XXI.

Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte George Berkeleys.[1])

Von

Theodor Lorenz in Ightham (Kent).

IV.

Berkeley's "Commonplace Book".

There is hardly any task more attractive to the student of the History of Philosophy, than that of retracing a philosopher's steps during the genesis of his system. Berkeley is one of the philosophers who have enabled us to accomplish this by jotting down the ideas passing through their minds day by day, when they felt that a philosophy of their own began to form. These notes, made by Berkeley during the years preceding the appearance of his earliest philosophical treatises, were first published by Professor A. C. Fraser in 1871 under the title "Commonplace Book". In his second edition of Berkeley's Works, (Oxford, Clarendon Press, 1901), this "Commonplace Book" was unfortunately simply reprinted from the first edition, without renewed reference to the original manuscript, although it was imperatively necessary to edit it afresh altogether, as it is of hardly any use to the student of philosophy in the shape in which it is now accessible to him. The object of this article is to enable those who possess Professor Fraser's edition, to make it somewhat more usable for scientific purposes,

---

[1]) S. Bd. XIII, S. 541; XIV, 293; XVII, 159. — Ich veröffentliche diese Abhandlung in englischer Sprache, da sie von vorneherein nur für solche Leser Interesse hat, die dieser mächtig sind, und auf diese Weise auch denen zugänglich wird, welche die deutsche Sprache nicht beherrschen.

as an edition of Berkeley's Works which is able to satisfy the demands not only of the general reader, but also of the real student of the History of Philosophy, is probably not to be hoped for in the near future.

I have often tried in vain to follow the growth of Berkeley's ideas from the first to the last page of his "Commonplace Book", as edited by Professor Fraser. The whole always appeared to me a hopeless chaos, many entries occurring in the second half of the book, which irresistibly point to the probability that they were written earlier than others contained in the former part. This observation became my clue in discovering the original shape in which the "Commonplace Book" came from Berkeley's pen.

But before I enter more fully into this question, I must ask my readers to make one preliminary correction. In Professor Fraser's first edition of Berkeley's Works, the "Commonplace Book" was published in the same volume with Berkeley's Life and Letters. Curiously enough, some pages of Berkeley's manuscript were not inserted in the "Commonplace Book" at all, but only in Professor Fraser's biography. I mean the two sets of Statutes for a philosophical debating club at Trinity College (Dublin) and the series of Queries, which are to be found in Professor Fraser's volume (1871), p. 23—27. He did not even enable his readers to insert them in the "Commonplace Book" at the proper place, although they form one of the most important helps to the student who wishes to ascertain the chronological order of Berkeley's entries. In bringing out his new edition (1901), Professor Fraser seems to have forgotten the existence of these pages altogether, for in the new volume, they are not to be found at all. They should therefore be inserted by those who wish to follow my further explanations closely, in the first volume of the new edition (to which I always refer here, unless stated differently), p. 58, before the words: "One eternity greater than another &c."

In accordance with this, the contents of Berkeley's manuscript of what Professor Fraser has called his "Commonplace Book", in the shape in which it is now preserved, is as follows. The first part is formed by the notes which are printed in Professor Fraser's

new edition on pp. 7—58. All these entries are written on the right pages of the manuscript only, the left pages being left blank for the addition of marginal notes. The last of these right pages is formed by the mysterious line which seems to read "August 28th, 1708, The Adventure of the Shirt", and by the subsequent paragraph beginning with the words "It were to be wished &c." (See p. 58). Then follow three blank pages, after which we find the first set of Statutes, already referred to, written by a different hand, but with the following marginal note in Berkeley's own handwriting: "Mem. The following Statutes were agreed to and sign'd by the Society consisting of eight persons, Jan. 10. A. D. 1705." (This date refers evidently to the Old Style calendar and would be January 10, 1706, or rather January 21, 1706, according to our modern chronology.) These Statutes are followed by the Queries (in Berkeley's handwriting) and the second set of Statutes (written by another person), beginning with these words: "December the seventh, in the year one thousand seven hundred and six, Agreed" &c. — The remaining part of the manuscript is formed by the contents of pp. 58—92 in the new edition, ending with the words: "This is my end and not to be inform'd as to my own particular."[2])

Professor Fraser has already pointed out that, on p. 84, Berkeley speaks of "Mr. Newton", but on p. 88 of "Sir Isaac", — a title conferred on Newton on April 16, 1705. Of course, no safe inferences can be drawn from this circumstance, except this, that the latter entry was written after the date just mentioned. But it appears here again that the former half of the "Commonplace Book" contains a date (1708), which is later than those contained in the second half (1705—1706).

I was unable to solve all these difficulties, until the kindness of the present owner of these manuscripts[3]) enabled me to subject them to another leisurely inspection, which led to a startling discovery. On the blank pages preceding the first set of Statutes, I

[2]) The remaining part of p. 92 does not belong to the "Commonplace Book" at all, but comes from a different source!

[3]) See vol. XVII of this periodical, p. 159, note 2.

found clear and unmistakable impressions of a former binding, showing beyond doubt that the manuscript originally consisted of two separate volumes, which were bound together after Berkeley's death, a date which is confirmed by the fact that the volume, in its present shape, bears the guilt-lettered inscription on its back: "Bishop Berkeley MS". Of course, the truth flashed across my mind at once that the two parts were bound together in the wrong order!

The earlier of the two note-books which now form the contents of the so-called "Commonplace-Book", began with the Statutes of January 1706, which were followed by the Queries, the Statutes of December 1706, and the whole series of entries printed on pp. 58—92. I should add, however, that I have reason to believe that, originally, the words "as they consider" on p. 89 formed the last entry in this first volume. The following pages (89—92) seem to have been written by Berkeley after completing the second volume (represented by pp. 7—58 in the new edition), which is filled from the first page to the last.

Viewed in this order, the succession of Berkeley's entries appears quite natural, if one tries to follow the growth of his philosophical ideas. Time and space forbid me to show this here more at length, and I will add only one of the more external circumstances which might be adduced in further confirmation of my contention. A comparison of p. 9 and p. 87 shows that several passages occurring in these two pages are almost identical, and this is still more striking in the original manuscript, as Professor Fraser has omitted some paragraphs on p. 87, which are to be found on p. 9 as well. According to my theory, p. 87 stands at the end of the first little manuscript volume, as Berkeley wrote it originally, and p. 9 at the beginning of the second. From this standpoint, the repetition appears quite natural, whereas it is almost impossible to think that exactly the same train of ideas should have been jotted down by him first at the beginning and then again at the end of a volume, the contents of which must be supposed to have covered a period of years.

Thus much concerning the proper chronological order of

Berkeley's note-books. But this is not the only respect in which Professor Frasers edition of the so-called "Commonplace-Book" is unsatisfactory. He has unfortunately not been able to decipher Berkeley's handwriting correctly. In order to enable the possessors of his edition to correct at least such mistakes as modify the sense of the passages in which they occur, I published, about two years ago, a list of such passages in "Mind". For the benefit of the readers of this present article, I will now repeat and supplement that list.

Prof. Fraser's Edition (1901).	*Original MS.*
(*a*) Ask a man, I mean a philosopher . . . (p. 16).	(*a*) Ask a man, I mean a Cartesian.
(*b*) . . . as I have proved (p. 21).	(*b*) . . . as I have proved in Green (see p. 19).
(*c*) . . . the words "that a thing" (p. 28).	(*c*) . . . the words "that" and "thing".
(*d*) Wherein, I pray you, does the perception of white differ from white men * * * (p. 28).	(*d*) Wherein, I pray you, does the perception of white differ from white? (The words following, which are illegible, but do *not* begin with "men", form a separate sentence).
(*e*) An extended may have passive modes of thinking good actions (p. 32).	(*e*) An extended may have passive modes of thinking, not active.
(*f*) . . . other bodies behind those which now seem to touch (p. 32).	(*f*) . . . other bodies betwixt those which now seem to touch.
(*g*) . . . there is an homonymy in the word *thing*, w^{n} apply'd to ideas and volition and understanding and will. All ideas are passive (p. 34.)	(*g*) . . . there is an homonymy in the word *thing*, w^{n} apply'd to ideas and volition, understanding and will. All ideas are passive, volitions are active.
(*h*) The difficulty of consciousness of w^{t} are never acted surely solv'd thereby (p. 38).	(*h*) The difficulty of consciousness of w^{t} one never acted, etc., solv'd thereby.
(*i*) . . . regard must not be had to its existence (?) * * * First Book (p. 49).	(*i*) . . . regard must not be had to its existence, at least in the first book.
(*k*) . . . incorporeal spirit, which is omnipresent . . . (p. 54).	(*k*) . . . incorporeal spirit, which is omniscient . . .
(*l*) . . . are displeased with their diseases (p. 56).	(*l*) . . . are displeased with their discovery.
(*m*) . . . we know the mind agrees with things not by idea but sense . . . (p. 58).	(*m*) . . . we know the mind as we do hunger, not by idea but sense . . .

Prof. Fraser's Edition 1901).	*Original MS.*
(*n*) . . . use of idolatry, use of Epicurism and Hobbism . . . (p. 59).	(*n*) . . . rise of idolatry, rise of Epicurism and Hobbism.
(*o*) . . . encreated and diminish'd by parts (p. 61).	(*o*) . . . encreas'd and diminish'd by parts.
(*p*) . . . demonstrable ad infinitum (p. 63).	(*p*) . . . diminishable ad infinitum.
(*q*) Depth or solidity now perceived by sight (p. 66).	(*q*) Depth or solidity not perceived by sight.
(*r*) Hereby meere seeing cannot at all judge . . . (p. 73).	(*r*) Hereby meerly men cannot at all judge . . .
(*s*) . . . power of words . . . and simplicity of simile . . . (p. 83).	(*s*) . . . pomp of words . . . and simplicity of stile . . .
(*t*) The bare passive recognition or having of ideas . . . (p. 89).	(*t*) The bare passive reception or having of ideas . . .
(*u*) Innumerable vessels of matter. V. Cheyne (p. 88).	(*u*) Innumerable vessels if matter. V. Cheyne.
&c.	&c.

Professor Fraser's "Life and Letters" (1871), p. 26.	*Original MS.*
(*a*) . . . and therefore complete? (l. 13—14.)	(*a*) . . . and therefore complex ideas?
(*b*) . . . be so verified? (l. 16.)	(*b*) . . . be so very signal?
(*c*) . . . no more modes of number than have names? (l. 17—18.)	(*c*) . . . no more modes of Number than we [have] names for?
(*d*) Not rightly solved. (l. 20).	(*d*) Not rightly solved by Locke.
(*e*) . . . tension not essense of body, tune can be conceived and measured when no motion, willing not force &c. (l. 25—26).	(*e*) . . . extension not essence of body, time can be conceiv'd and measur'd when no motion was, will is not free &c.
(*f*) Whether it can be involuntary? (l. 27—28).	(*f*) Whether it can be involuntary tho' free?
&c.	&c.

There are other discrepancies between Professor Fraser's version and the original manuscript; but this may suffice, until a correct edition of Berkeley's note-books is published.

Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

IV.

Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre (1894—1904).

Von

Heinrich von Struve.

(Fortsetzung.)

II. Lemberg.

An der Universität Lemberg fand in dem letzten Jahrzehnt ein Wechsel der Vertreter der Philosophie statt. Die Professoren Al. Skórski und Al. Raciborski haben ihre Stellungen aufgegeben. Ersterer, bekannt besonders durch sein Buch über Johann Sniadecki, 1890, gab noch vor Niederlegung seines Amtes eine Schrift über die Bedeutung der Philosophie im Universitätsstudium, Lemberg 1895, heraus, in welcher er die Notwendigkeit nachweist, die Philosophie zur Grundlage der wissenschaftlichen Ausbildung zu machen. Prof. Raciborski, Verfasser gründlicher Schriften über Spinoza, 1882, J. St. Mill, 1886, und anderer, hat schon, nachdem er das Katheder verlassen, den ersten Teil eines Handbuchs zur Geschichte der Philosophie, Lemberg 1901, herausgegeben. Es ist dies eine Zusammenfassung seiner Vorlesungen, in welcher er kurz und möglichst objektiv die Anschauungen der Denker darlegt, ohne auf Einzelheiten oder irgendwelche Beurteilung einzugehen, oder Quellen zu zitieren. Dieser erste Teil beginnt mit Thales und hat die Entwickelung der Philosophie bis auf Spinoza einschließlich zum Gegenstande.

An Stelle der genannten repräsentieren gegenwärtig die Philosophie an der Universität Lemberg die Professoren Kaz. Twardowski und Mstislaw Wartenberg, während als Dozenten

W. Dzieduszycki und W. Rubczyński auch auf diesem Gebiete tätig sind.

Prof. Twardowski ist seit seiner deutschen Schrift: Idee und Perzeption. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes, Wien 1892, in weiteren Kreisen wohl bekannt. Im letzten Jahrzehnt veröffentlichte er eine Reihe von Schriften, unter denen besonders hervorzuheben sind: Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen, deutsch, Wien 1894, Die Psychologie im Verhältnis zur Physiologie und Philosophie, Lemberg 1897, Vorstellungen und Begriffe, daselbst 1898, Über sogenannte relative Wahrheiten, daselbst 1900, in deutscher Übersetzung von M. Wartenberg auch im Archiv für systematische Philosophie, 1902, veröffentlicht; Grundbegriffe der Dialektik und Logik, Lemberg 1901, Über begriffliche Vorstellungen, Vortrag in deutscher Sprache, Wien 1903, ferner mehrere Abhandlungen in Zeitschriften. Kürzlich hat Twardowski auch eine Übersetzung von H. Vaihingers Schrift über Fr. Nietzsche herausgegeben. Als Hauptschriften, die am besten den philosophischen Standpunkt des Verfassers charakterisieren, sind die deutsche Schrift über Vorstellungen, sowie die polnische über Vorstellungen und Begriffe zu bezeichnen. Die letztere ist in dem erwähnten deutschen Vortrage kurz wiedergegeben und weitergeführt. Die Dialektik und Logik ist ein Kompendium für Lehrerseminare und hat die praktische Anwendung der Prinzipien des Verfassers auf dem genannten Gebiete zum Zwecke.

Twardowski schließt sich an Fr. Brentano und Uphues an. Auch für ihn ist die Psychologie die philosophische Grundwissenschaft und das Problem vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen und Begriffe das Grundproblem aller Philosophie. Aber er führt diese Anschauung in selbständiger Weise durch und sucht speziell die Elemente jenes Grundproblems weiter zu analysieren. So akzeptiert er nicht bloß den Unterschied zwischen Vorgestelltem und Vorstellung, sondern vertritt die Meinung, daß jeder der letzteren Ausdrücke noch zweideutig sei und daher weiter analysiert werden müsse. Auch betont er besonders den Unterschied

zwischen dem Urteilen und der Urteilsaussage. Bei der Analyse des Verhältnisses zwischen konkreten Vorstellungen und Begriffen hat Twardowski eine allgemeine Theorie der Begriffe im Auge, die alle, auch die entgegengesetzten Lehren über sie, umfaßt und zwar als Konstatierung einzelner Gruppen von Begriffen. Eine derartige allgemeine Theorie findet der Verfasser in der Bezeichnung des Begriffs als einer Phantasievorstellung, die sich nicht in einheitlicher konkreter Form realisieren läßt. Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Begriffs hängt von diesem seinem psychologischen Charakter ab. Die weitere Analyse führt schließlich zur Erklärung des Begriffs als der Darstellung eines Gegenstandes, welche sowohl die Vorstellung eines ähnlichen Gegenstandes, als auch eines oder mehrerer vorgestellter Urteile, die sich auf diesen Gegenstand beziehen, umfaßt. Dadurch wird der Begriff auf eine Art von Definition zurückgeführt und von diesem Standpunkte aus seine erkenntnistheoretische Analyse unternommen. Wie klar und scharf derartige Analysen Twardowskis sind, davon gibt die erwähnte Abhandlung über relative Wahrheiten ein gutes Beispiel. Hier wird nachgewiesen, daß alle sogenannte relative Wahrheiten nur auf Ungenauigkeit des Ausdrucks beruhen und aufhören relativ zu sein, sobald für sie ein adäquater Ausdruck gefunden wird.

M. Wartenberg stammt aus dem Posenschen, habilitierte sich vor einigen Jahren als Dozent der Philosophie in Krakau und ist gegenwärtig Professor in Lemberg. Er hat sich in vorteilhafter Weise besonders durch seine deutschen Arbeiten bekannt gemacht, zu ihnen gehören: eine Abhandlung Über den Begriff des transzendenten Gegenstandes bei Kant und Schopenhauer in Vaihingers Kantstudien, 1899, ferner die Schriften: Kants Theorie der Kausalität, Leipzig 1889 und Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze, daselbst 1900. An diese schließt sich die polnische Schrift: Apologie der Metaphysik als kritische Einleitung in dieselbe, Krakau 1902.

In seiner Kritik der Kantschen Theorie der Kausalität kommt der Verfasser zum Schluß, daß es dem großen Denker zwar nicht

gelungen sei, das Kausalproblem in befriedigender Weise zu lösen, aber er hat den Weg gezeigt, auf welchem dasselbe einer endgültigen Lösung entgegengeführt werden kann. Diesen Weg hat, nach der Ansicht des Verfassers, Sigwart betreten, indem er eine Theorie entwickelt, die als eine abschließende Lösung des Kausalproblems betrachtet werden darf. Es handelt sich hierbei hauptsächlich um die Anerkennung der Tatsache, daß eine bestimmte Ordnung in der Sukzession der Erscheinungen bereits in der Wahrnehmung gegegeben ist, unabhängig von der Denkfunktion. Andererseits aber erfahren wir zwar die regelmäßige Sukzession, aber nicht den Kausalzusammenhang. Der letztere findet erst im Denken statt, als eine synthetische Erklärung der erwähnten Tatsache. Die Entwickelung dieser Theorie, sowie ihre Anwendung auf die Bildung einer Weltanschauung, finden wir in den zwei weiteren Schriften.

In der Apologie der Metaphysik sucht Wartenberg nachzuweisen, daß diese Wissenschaft sowohl nötig als möglich ist, und unterwirft die entgegengesetzten Anschauungen der Positivisten, sowie Kants und der Neukantianer einer Kritik, wobei sich ergibt, daß die Argumente, mit denen man die Metaphysik zu Falle bringen will, überhaupt jede Wissenschaft unmöglich machten, wenn sie begründet wären. Jede Wissenschaft geht von dem Vertrauen aus, daß unsere Erkenntnisformen objektive Gültigkeit haben, und daß die logische Kritik des Denkens uns zu Resultaten führt, die wirklichen Erkenntniswert besitzen. Mehr tut die Metaphysik auch nicht.

Die Prinzipien seiner eigenen metaphysischen Weltanschauung entwickelt der Verfasser in der Schrift über das Problem des Wirkens. Er zieht hier die metaphysischen Konsequenzen aus seiner logischen und erkenntnistheoretischen Untersuchung des Kausalproblems, die er in der Schrift über Kant unternommen. Es stellte sich heraus, daß die Kausalität nicht ein bloßes Verhältnis regelmäßiger Aufeinanderfolge, sondern ein Verhältnis des Wirkens, der Kraftäußerung und Kraftbeziehung bedeutet und daß sie daher als reelle Daseinsweise der Wirklichkeit anerkannt werden müsse. Da wirft sich denn die metaphysische Frage nach dem Wesen, der inneren Natur des Wirkens auf. An die Lösung dieser

Frage macht sich der Verfasser, nachdem er feststellt, daß über den Erfolg einer solchen Untersuchung a priori nichts ausgesagt werden könne; sie selbst müsse zeigen, ob sie imstande sei, zum erwünschten Ziele zu führen oder nicht.

Um seine Weltanschauung darzulegen, nimmt Wartenberg eine Kritik des Monismus und zwar vornehmlich des Lotzeschen zum Ausgangspunkte, berücksichtigt aber dabei auch den spinozistischen und materialistischen. Das Ergebnis dieser Kritik läuft darauf heraus, daß Kraft nicht als Eigenschaft einer Substanz, sondern als Relation zwischen mehreren Substanzen gefaßt werden müsse. Sowohl die Naturwissenschaften als die Psychologie führen darauf, nach der Ansicht des Verfassers, in unzweifelhafter Weise. So kommt er denn zum Pluralismus, d. h. zur Anerkennung einer Vielheit von physischen und psychischen ursprünglichen Substanzen. Die ewige Dauer weder der einen noch der anderen ist faktisch gesichert. Sie kann in bezug auf die Seelensubstanzen nur ein Glaube sein, der den Bedürfnissen des Willens zum Leben entspricht. Andererseits aber meint der Verfasser, könne man mit dem Pluralismus die metaphysischen Betrachtungen nicht abschließen. Die faktische Konstitution des Universums, die gegebene Weltordnung, kann nicht als etwas letztes, als das metaphysisch Absolute betrachtet werden, da sie sich tatsächlich als etwas Relatives erweist und daher auf ein höheres Prinzip notwendig zurückgeführt werden muß. Nur ein solches sei imstande, die faktische Wechselwirkung der Substanzen und ihren Zusammenschluß zu einer einzigen Gesamtsphäre der Wirklichkeit entsprechend zu erklären. Und dieses Prinzip findet der Verfasser nicht in einer, metaphysisch der Welt immanenten, absoluten Substanz, deren unselbständige Daseinsweisen oder Modi die Einzeldinge wären — also nicht im Pantheismus —, sondern in einem metaphysisch transzendenten Seinsprinzip, das die Vielheit der Substanzen nach einem bestimmten, harmonischen Verhältnisse geordnet, die Naturen der Substanzen durchgängig aufeinander berechnet und einander angepaßt hat. Aus dieser Ordnung, Proportionalität und Anpassung ergeben sich gesetzlich geregelte Beziehungen zwischen den Substanzen; während der Zusammenfluß derselben zur Einheit des

Seienden die Form eines harmonisch, in sich gegliederten Weltganzen annimmt. Ein solches metakosmisches Seinsprinzip kann nur als intelligenter zwecksetzender und schöpferischer Wille, also nur als persönlicher Gott gefaßt werden.

So vereinigt denn der Verfasser seinen Pluralismus von Substanzen mit einem transscendenten Theismus, den er aber nicht weiter entwickeln will, um sich nicht, wie er sagt, auf Flügeln der Spekulation in ein Gebiet hinauszuwagen, welches für unsere Erkenntnis in völliges Dunkel gehüllt ist und worüber sich nur vage Vermutungen aufstellen lassen. Der Verfasser will nicht die Kompetenz der Metaphysik, als einer rein verstandesmäßigen Betrachtungsweise der Dinge, überschreiten, um an Stelle solcher Erkenntnisse luftige Phantasien aufzutischen. Er begnügt sich daher mit dem obigen Beweise der Existenz einer überweltlichen, intelligenten und wollenden Persönlichkeit, welche Zwecke denkend konzipiert und dieselben durch ihr schöpferisches Wollen ins Dasein setzt. „Der Rest ist Schweigen", meint der Verfasser mit Hamlet. Fügt aber hinzu: „Das religiöse Bewußtsein, welches an die Dinge nicht den theoretischen Maßstab des Wahren, sondern den praktischen des Wertvollen anlegt, wird sich die Lücken, welche die Metaphysik nicht auszufüllen vermag, in seiner Weise ergänzen".

Wojciech (Adalbert) Graf Dzieduszycki ist seit bald 30 Jahren als Schriftsteller tätig, besonders auf dem Gebiete der Ästhetik und Kunstgeschichte, doch hat er auch schon seit lange philosophische Arbeiten aus dem Gebiete der Ethik und ihrer Geschichte, sowie der Erkenntnistheorie publiziert. In unseren Zeitraum fällt außer einer Abhandlung über die Gefühle und anderer besonders seine größere philosophische Schrift Über das menschliche Wissen, Lemberg 1895. Es ist dies eine Fortsetzung seiner drei Jahre vorher herausgegebenen Philosophischen Untersuchungen über die Grundlagen der menschlichen Gewißheit, Lemberg 1892. Diese Untersuchungen führten den Verfasser zum Schlusse, daß die einzige Grundlage der Gewißheit das sittliche Gefühl sei, das Gewissen als intuitives Bewußtsein der Bestimmung, des Zweckes und Ideals unseres Lebens. „Wir glauben", sagt er hier, „an irgendwelche Gewißheit lediglich deswegen, weil

das Gewissen von uns Tugend verlangt und weil wir intuitiv wissen, daß wir den Forderungen unseres Gewissens nicht entgegentreten dürfen". Es ist klar, daß Dzieduszycki hier den kategorischen Imperativ Kants als Grundlage nicht bloß der Ethik, sondern ebenso der gesamten Erkenntnistheorie anerkennt.

Das Buch über das Wissen legt die Konsequenzen des obigen Standpunktes dar. Als Philosophie bezeichnet hier der Verfasser diejenige Wissenschaft, die die Erscheinungen unseres innersten Wesens, also unseres Geistes zum Gegenstande hat. Da sich nun aber der Geist in drei Grundkräften oder Eigenschaften äußert, als Verstand, Gefühl und Wille, so zerfällt die Philosophie in drei Grundwissenschaften und zwar: Erkenntnislehre, Ästhetik und Ethik. Als weitere philosophische Wissenschaften, die mit diesen Grundwissenschaften in Zusammenhang stehen, werden die beschreibende Psychologie, Philosophie der Geschichte (Politik und Soziologie), sowie Geschichte der Philosophie aufgezählt. Die Metaphysik hat endlich die Zusammenfassung der letzten Ergebnisse alles menschlichen Wissens, nicht bloß der Philosophie zur Aufgabe. Die Untersuchung über das Wissen ist demnach im Sinne des Verfassers eine Erkenntnislehre. Sie zerfällt in vier Teile: Noetik, als Lehre vom Wissen überhaupt (S. 1—44), Logik, als Theorie des richtigen Denkens, um Irrtümer zu vermeiden (S. 45—95), Ontologie, als Lehre vom Sein, das allen Objekten des Wissens zuerkannt wird (S. 96—187), Schlußfolgerungen über das Ideal des Geistes (S. 188—213).

Die Noetik ist eigentlich für Dzieduszycki nichts anderes als eine praktische Lebensweisheit, die jedem zeigt, wie er seinen Verstand, insbesondere seine Vorstellungen, ihre Assoziation, das Gedächtnis, die Begriffe, sowie die Einbildungskraft benutzen soll, um gewisse Lebenszwecke zu erreichen. Dabei wird zwar vom subjektivistischen Standpunkte aus anerkannt, daß alles Wissen auf Vorstellungen beruhe, die wir haben, daß aber dessen ungeachtet der Unterschied zwischen uns selbst und der Außenwelt als Faktum angenommen werden müsse. Die Logik hat denselben praktischen und populären Zweck und ist in strengerer Behandlung nur für wissenschaftliche Leute nötig. Sie gibt Aufschluß

über die Erfahrung, als notwendiger Bedingung aller Erkenntnis, und zeigt, wie aus der Erfahrung das Wissen mit Hilfe von Induktion und Analogie, sowie von Klassifikation, Terminologie und Deduktion entsteht. Zugleich weist sie nach, daß Intuition eine besondere Quelle der Erfahrung bildet, ja allem Wissen zu Grunde liegt, da wir die logische Tätigkeit nur in Anspruch nehmen, um unsere unmittelbaren Intuitionen auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Die Ontologie endlich klärt in derselben praktischen Absicht unsere Begriffe über das Sein und seine verschiedenen Kategorien, wie Qualität, Zustand, Lokalisierung in Zeit, Raum und Relation. Hier werden auch die Fragen über Seele, Willensfreiheit und Gott aufgeworfen und in positivem Sinne beantwortet. Jeder Erscheinung liegt eine Idee zugrunde, die in die Erscheinung tritt. Seelische Wesen bringen sich diese Idee zum Bewußtsein in Form des Ideals, welches das Ziel des Lebens und Strebens solcher Wesen bezeichnet. Das Ideal muß durch Freitätigkeit realisiert werden, wenn das selbstbewußte Wesen seine Bestimmung und mit ihr die Vollkommenheit und Glückseligkeit erreichen soll. Schließlich wird hier auf das Vertrauen zur unmittelbaren Intuition, die dieses oder jenes für wahr hält, in kartesianischer Weise dadurch begründet, daß Gott uns nicht in die Irre führen, noch uns darin lassen könne, wenn wir allen Ernstes bemüht sind, uns die Wahrheit anzueignen. Das ist der ethische und praktische Standpunkt, von dem aus der Verfasser die gesamte Wissenslehre behandelt.

W. Rubczyński hat sich besonders durch seine gründlichen Untersuchungen auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie bekannt gemacht. Schon 1891 hat er in den Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Krakau eine Monographie über die Schrift von den Stufen des Seins und Erkennens (de intelligentia) aus dem 13. Jahrhundert veröffentlicht, in welcher er als vermutlichen Verfasser dieser Schrift den polnischen Optiker Vitellio (Ciołek), den bekannten Verfasser eines Werkes über Perspektive bezeichnet. Ebenso erweckte seine Studie über den Einfluß des Neuplatonismus im Mittelalter, Krakau 1891, lebhaftes Interesse. In letzter Zeit hat er in der Philosophischen Revue Weryhos, 1900, Neue Studien über

den Neuplatonismus im Mittelalter bekannt gemacht, über die wir hier zu berichten haben.

Der Verfasser teilt diese Studien in zwei Teile. Der erste enthält allgemeine Bemerkungen über die Entstehung, die Prinzipien und die historische Bedeutung des Neuplatonismus. Hier unterwirft er vor allem einer Kritik die bisherigen Auffassungen dieser philosophischen Erscheinung und gibt die diesbezügliche Literatur an. Hegel stellte Plotin sehr hoch, in eine Reihe mit Platon und Aristoteles, hauptsächlich deswegen, weil er ihm seine eigenen Anschauungen unterlegte. Eine objektive historische Untersuchung enthalten auch die Monographien der Franzosen Simon und Vacherot nicht. Der erstere suchte seinen Eklektizismus durch Plotin zu bestätigen; der zweite wirft den Neuplatonikern vor, daß sie die Erfahrung und das Experiment vernachlässigten, obwohl er andererseits die Ansicht ausspricht, ihre Weltanschauung stehe vom philosophischen Standpunkte aus höher als die christliche. Erst Ritter und Zeller haben eine streng wissenschaftliche Untersuchung des Neuplatonismus unternommen. Auf ihnen fußen Kirchner, Steinhart, H. v. Kleist und andere.

Unter Berücksichtigung aller dieser Forschungen, sowie der Werke Plotins, deren neueste Ausgaben charakterisiert werden, stellt der Verfasser in allgemeinen Zügen das Leben Plotins als den Begründer des Neuplatonismus dar und geht dann auf seine Lehre näher ein. In dieser Erörterung wird besonderes Augenmerk auf das Verhältnis Plotins zu Platon und Aristoteles gelenkt. Von letzterem hat Plotin den Begriff der Urvernunft entlehnt, den er mit der platonischen Ideenlehre verknüpft und auf diese Art seine eigenartige Weltanschauung ausbildet. Statt weiterer Einzelheiten. sei hier erwähnt, daß Rubczynski auf die Lücke hinweist, welche in der Entwickelung des Neuplatonismus dadurch entsteht, daß wir die wichtigsten Schriften des Porphyrius, unzweifelhaft des hervorragendsten Nachfolgers Plotins, bis jetzt nicht kennen. Auch die von Prof. Dieterici herausgegebene und dem Porphyrius zugeschriebene Schrift über die Theologie des Aristoteles füllt diese Lücke nicht aus, auch wenn ihre Authentizität festgestellt wäre. Klar ist nur, nach des Verfassers Meinung, daß bei Porphyrius ethische

Motive die spekulativen weit überragten und daß er sich noch frei hält vom religiösen Aberglauben, der seit Gamblichus den Neuplatonismus verunstaltet, ohne daß die dialektischen Bemühungen des Proklus eine radikale Besserung hervorzurufen imstande waren. Doch erkennt Rubczynski an, daß Proklus viel systematischer als Plotin bemüht ist, die prinzipielle Übereinstimmung des Aristoteles mit Platon nachzuweisen.

Was die Bedeutung des Neuplatonismus für die christliche Philosophie anlangt, so findet sie der Verfasser nicht bloß direkt in der Entwickelung der christlichen Gottesidee und der Anschauungen über das Verhältnis der Welt zu Gott, sondern ebenso sehr in der Klärung und näheren Ausführung aller solcher Seiten der christlichen Lehre, die dem Neuplatonismus entgegentraten, weil er ihr zu engherzig erschien oder direkt ihrem Geiste widerstrebte. Ebenso sei es klar, daß der Neuplatonismus dem Christentum vielfach als Stütze diente bei Bekämpfung der Gnostiker und Manichäer. Andererseits ist aber auch sehr wahrscheinlich, daß neue Sekten, wie die des Sabellius und Arius durch den Neuplatonismus hervorgerufen wurden.

Der zweite Teil dieser Studien ist der Erneuerung des Neuplatonismus, sowie der Art und Weise seiner Auffassung in der mittelalterlichen Philosophie gewidmet. Rubczyński nimmt hierbei zur Grundlage die Kommentare zu Proklus von Wilhelm Moerbeke aus dem 13. und Johann Mosbach aus dem 14. Jahrhundert. Es handelt sich hier um die Untersuchung der Wege, auf welchen der Idealismus der Alten zum Mittelalter und von diesem zu uns übergegangen ist. Natürlich will der Verfasser dieses historische Problem durch seine Studien nicht vollständig lösen, aber er hofft — und zwar nicht mit Unrecht —, zur Lösung desselben beizutragen, indem er einige diesbezügliche charakteristische Erscheinungen näher untersucht.

Nach genauer Beschreibung der Manuskripte der genannten Kommentare, die der Verfasser in der Bibliothek des Vatikans studiert hat, macht er sich an die Analyse ihres Inhaltes. Als Ausgangspunkt dient für Moerbeke die Lehre von den Universalien. Vor allem sucht der Kommentator den metaphysischen und

logischen Begriff der Universalien zu sondern. Die logischen Universalien existieren, nach ihm, natürlich nur in den denkenden Subjekten als Resultat ihrer Abstraktion. Jedoch wird sogleich hinzugesetzt, daß diese logischen Universalien im Zusammenhange stehen mit den metaphysischen, die als von Gott geschaffene Urbilder der Dinge bezeichnet werden. Hier tritt denn das neuplatonische Moment klar ans Licht. Der Unterschied ist nur der, daß die Neuplatoniker die Ideen als Urbilder der Dinge nicht Gott selbst zuschrieben, sondern der ersten Emanation des göttlichen Wesens, dem νοῦς. Besonderes Interesse erweckt hierbei der Umstand, daß Moerbeke im Zusammenhange mit seiner Lehre von den metaphysischen Universalien und auf Grund einer Kritik des Nominalismus Anschauungen ausspricht, die der späteren Monadenlehre von Leibniz sehr nahe kommen. Die Universalien werden zu lebendigen geistigen Einzelwesen, die einer Entwickelung unterliegen und verschiedene Stufen der Vollkommenheit einnehmen. Diese Vollkommenheit hängt davon ab, in welcher Weise in diesen „kleinen Wesen“ die große Welt abgespiegelt wird. Je vollständiger dies geschieht, desto vollkommener sind die Wesen. Die verschiedenen Stufen jener Abspiegelung, die Proklus angibt, akzeptiert der Kommentator und sucht sie für seine christliche Anschauung auszunützen, indem er sie mit der Lehre von den Engeln verbindet, ähnlich wie dies Thomas von Aquino und andere taten. Damit verbindet auch Moerbeke Bemerkungen über die Stellung des Menschen in der Ordnung dieses Geisterreiches. Der Idealismus findet dadurch eine weitere Entwickelung und Anwendung aufs Leben in christlichem Sinne, da damit die Lehren vom Fegefeuer und Paradies vereinigt werden. Der Mensch wird als Verbindungsglied zwischen den verschiedenen Wesen bezeichnet, indem ihm göttliche, engelhafte tierische, pflanzliche und mineralische Elemente zugeschrieben werden. Daran schließt sich eine Darlegung von Moerbekes erkenntnistheoretischen und psychologischen Anschauungen im Geiste des Neuplatonismus, auf die wir aber hier nicht weiter eingehen können. Es sei nur noch hervorgehoben, daß Rubczynski diese Anschauungen Moerbekes als einen Übergang zu den Lehren des Nicolaus Cusanus ansieht, besonders zur Lehre vom Kosmos

nicht als bloßer platonischer Idee, sondern als eines lebendigen Ganzen.

Der Kommentar **Mosbachs** beweist eine viel größere Erudition als der Moerbekes. Während letzterer außer Proklus als Quelle des Platonismus fast nur noch den heil. Augustinus kennt, so beruft sich Mosbach außerdem auf die Autorität des Boethius und Dionysius und zitiert auch hin und wieder Hermes Trismegistus, Apuleius, Macrobius, Gregor von Nyssa, Theodorus, den Verfasser des **Clavis Physicae**, Eustratius sowie Ibn Gebirol (Aviceborn). Der letztere wird besonders in der Polemik gegen Averroes und Avicenna benützt. Charakteristisch für Mosbach ist seine Stellung zu Platon und Aristoteles. Er tritt viel energischer als Moerbeke und andere Scholastiker des 13. Jahrhunderts gegen Aristoteles zugunsten Platons auf und polemisiert gegen ihren Ausgleich. Den Stagiriten erkennt er als kompetent bloß auf dem Felde der Physik an, aber wo es sich um Fragen handelt, die sich auf Gott, die Seele und das Ganze des Weltalls beziehen, da gibt er Platon rückhaltslos den Vorrang. Ja, er spricht es offen aus, daß der Zweck seines Kommentars darauf beruhe, alle bisherigen Argumente zugunsten des Platon aufzusuchen und zu ordnen. In diesem Geiste entwickelt Mosbach mit besonderer Vorliebe die Lehre von Gott als der höchsten Einheit und begründet durch diese Idee alle übrigen Attribute Gottes Doch verwahrt er sich ausdrücklich gegen die pantheistische Fassung dieser Einheit, als ob sie Veränderungen unterliege und selbst in die Erscheinungswelt überginge. Er polemisiert in dieser Beziehung besonders gegen Aristoteles und verteidigt den Satz, daß Gott bloß durch seinen guten Willen sich bewogen fühlte, die Welt zu schaffen. Das ist, samt der Betonung des transmundanen Wesens Gottes, ein Moment, das Nicolaus Cusanus ebenfalls ausbildete. Er kennt Mosbachs Kommentar und spricht mit großer Anerkennung von demselben in seiner **Apologia doctae ignorantiae**.

Auf Grund näherer Darlegung des Inhalts von Mosbachs Kommentar und besonders seiner Polemik gegen Averroes und Avincenna, weist Rubczyński nach, daß der christliche Idealismus des Mittelalters sich aufs engste an Platon und den Neuplatonismus

anschloß, indem nach dieser Richtung hin die Lehren von Gott, der Seele, als sich selbst bewegender Kraft, ihrer Unsterblichkeit, von der intuitiven Erkenntnis Gottes usw. ausgebildet wurden. Schon im 13. Jahrhundert, wie Moerbekes Kommentar zeigt, machte sich dieser Einfluß geltend. Im 14. nahm er immer entschiedenere Formen an, bis er im 15. Jahrhundert, besonders aber in Nicolaus Cusanus, am vielseitigsten zum Ausdruck kommt. Auch der Idealismus des 16. Jahrhunderts steht unter diesem Einflusse und hebt besonders den inneren, göttlichen Gehalt der menschlichen Seele hervor, nicht bloß in religiöser Beziehung, sondern auch vom ethischen und künstlerischen Standpunkte aus.

Zahlreiche Zitate aus den erwähnten Manuskripten geben den neuplatonischen Studien Rubczyńskis einen besonderen Wert und verdienen in jeder Beziehung von Spezialisten auf diesem Gebiete beachtet zu werden.

Einen interessanten Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters lieferte Rubczyński ebenfalls durch Veröffentlichung eines unedierten Briefes von Nicolaus Cusanus an den Noviziaten Nicolaus im Kloster Monte Oliveto aus dem Jahre 1463. Diesen Brief fand Rubczyński in der Stadtbibliothek zu Siena als Kopie aus dem 16. Jahrhundert und edierte ihn in der Philosophischen Revue Weryhos 1902, pag. 268—283. Die Authentizität dieses Briefes begründet der Herausgeber durch einen Vergleich seines Inhaltes mit dem 3. Buch des Cusanus De idiota, sowie mit dem 3. Buch von dessen De docta ignorantia, wo gleiche Redewendungen und Anschauungen zu finden sind. Dieser Brief ist eine Admonition, die zur Selbsterkenntnis anregen will als dem Wege, der zur wahren Unsterblichkeit führe.

Auf dem Gebiete der Soziologie sind in Lemberg, wo vor Jahren J. Supiński († 1893) die polnische Nationalökonomie begründete, in letzter Zeit hauptsächlich L. Kulczycki, W. Pilat und W. Lassota tätig. Der erstere entwickelt einen ziemlich radikalen Sozialismus in den Schriften: Abriß einer allgemeinen

Soziologie, Lemberg 1900, Der gegenwärtige Anarchismus, daselbst 1902, Intellektuelle und politische Strömungen der Gegenwart, Krakau 1903 und andere. Infolge des polemischen und tendenziösen Charakters dieser Schriften tritt die wissenschaftliche und philosophische Begründung der betreffenden Anschauungen in den Hintergrund.

W. Pilat und Lassota suchen dagegen die Soziologie auf ethische Prinzipien zu begründen. Ersterer besonders in den Abhandlungen: Anfänge der Soziologie, Die organische Soziologie, Die wissenschaftliche Bedeutung der Soziologie sowie ihr Einfluß auf die Weltanschauung; Lassota dagegen in den Abhandlungen: Kritik der soziologischen Systeme des Positivismus und des historischen Materialismus, Die psychologische Soziologie, Die ethische Soziologie und andere. Diese Abhandlungen haben die Verfasser zusammen in einem besonderen Buche: Über die Soziologie der Gegenwart, Lemberg 1903, herausgegeben. Außerdem veröffentlichte Lassota ein kritisches Studium: Zwei soziologische Systeme, Lemberg 1903. Auf Grund einer eingehenden Kritik sowohl der materialistischen als der einseitig physiologischen und psychologischen Schulen in der Soziologie, betonen die Verfasser den Anteil der idealen Strebungen, besonders der ethischen in der Entwickelung des sozialen Lebens. In diesem Sinne suchen sie die Grundlagen für eine ethische Soziologie zu legen, in welcher die sittlichen Ideale einerseits als treibende Ursachen der sozialen Gestaltungen und andererseits als höchste Normen für ihre weitere Ausbildung anerkannt werden. Was aber diese ethischen Ideale selbst anlangt, so werden sie psychologisch untersucht und auf unmittelbare sittliche Gefühle und Bedürfnisse zurückgeführt, die durch keine abstrakte logische Theorien befriedigt werden können, sondern nur durch eine, jenen Gefühlen und Bedürfnissen entsprechende Gestaltung der sozialen Verhältnisse. Und eine solche ist nur möglich, wenn die sympathetischen Gefühle, und insbesondere der Altruismus nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch zur Grundlage des sozialen Lebens genommen werden. Es ist klar, daß diese ethischen Elemente, neben den anderen, die die moderne Soziologie

hervorhebt, von großer Wichtigkeit sind und daher wohl verdienen eingehend berücksichtigt zu werden, wie es die erwähnten Verfasser tun.

Unter den Naturforschern an der Universität zu Lemberg sucht hauptsächlich der Physiologe Prof. J. Nusbaum den Zusammenhang zwischen seiner Spezialwissenschaft und der Philosophie zu fördern. Es zeugt davon eine Reihe von Abhandlungen und Schriften, die verschiedene Fragen aus dem Gebiete der Naturphilosophie in gemeinfaßlicher Weise behandeln. Hierher gehören vornehmlich: Probleme der Biologie und Naturphilosophie, Lemberg 1899, Skizzen und Vorträge aus dem Gebiete der Biologie, daselbst 1900, Auf Spuren des Wissens, daselbst 1903. Neben der populären Tendenz, die Ergebnisse der Naturwissenschaften weiteren Kreisen zugänglich zu machen, kommt in diesen Schriften auch eine allgemeine Naturanschauung zum Ausdruck, die die Theorie der Evolution zur Grundlage hat und obwohl der Verfasser der Erkenntnistheorie und Metaphysik geschickt aus dem Wege geht, so beleuchtet er dennoch manche Frage des Wissens von einem auch philosophisch wertvollen Standpunkte aus. Im ganzen charakterisiert ihn jene freie Objektivität der Betrachtung, die auch Huxley eigen war und die sich durch keine vorgefaßte Doktrin von der möglichst genauen Untersuchung der Tatsachen abbringen läßt. Da diese aber stets nur durch Vermittelung der Gedanken, Ideen, uns zum Bewußtsein kommen, so hat Huxley recht, wenn er sagt, daß die sogenannte materielle Welt uns nur als eine ideelle zugänglich ist. In diesem Sinne betont auch Nusbaum die ethische Bedeutung der Naturerkenntnis. „Ein tieferes Verständnis der Bibel der Natur“, sagt er, „ihrer großen und ewigen Gesetze, erhebt und veredelt uns, und ordnet unsere persönlichen Interessen dem allgemeinen unter, als einer biologisch höheren Einheit“.

Das obige Bild der Philosophie in Lemberg wäre nicht vollständig, wenn wir zum Schluß nicht erwähnten, daß Prof. Twardowski, außer seiner schriftstellerischen und Lehrtätigkeit, eine

rege Wirksamkeit zugunsten der Philosophie auch praktisch entwickelt. Seit 1896 ist an der Universität zu Lemberg ein ähnliches philosophisches Seminar wie in Krakau eröffnet worden. Anfangs leitete dasselbe nebst Prof. Twardowski auch Prof. Skórski, doch seit dessen Rücktritt übernahm der erstere die alleinige Leitung. Ihm ist auch die Pflege der experimentellen Psychologie in Lemberg zu verdanken, da er dort seit 1898 entsprechende Vorlesungen mit praktischen Übungen eingeführt hat. Durch Prof. Twardowskis Initiative ist ebenfalls die erste polnische philosophische Gesellschaft ins Leben gerufen worden, zu deren Präsidenten er gewählt wurde. Die Gesellschaft fand den lebhaftesten Anteil seitens der polnischen Intelligenz sowohl der galizischen Hauptstadt als auch außerhalb derselben und trägt viel zur Hebung der philosophischen Studien bei. Unter Beteiligung einer Anzahl ihrer Mitglieder hat Prof. Twardowski die Ausgabe von polnischen Übersetzungen philosophischer Werke in Angriff genommen und mit Humes Untersuchungen über den menschlichen Verstand den Anfang gemacht. Ebenso wurde von der philosophischen Gesellschaft im Februar dieses Jahres eine Kantfeier veranstaltet, welche Prof. Twardowski mit einer Rede einleitete, und bei welcher der kürzlich verstorbene verdienstvolle Professor der polnischen Literatur und Übersetzer von Kants Kritik der reinen Vernunft, Peter Chmielowski, einen höchst interessanten Vortrag über Kant in Polen hielt. Dieser Vortrag wird in dem nächsten Hefte von Weryhos Philosophischer Revue erscheinen

III. Warschau.

Warschau ist die größte Stadt des alten Polens (nach letzter Zählung über 700 000 Einwohner) und obwohl es, ähnlich wie Posen, keine polnische höhere Lehranstalt besitzt, so ist es doch noch immer als der Mittelpunkt des geistigen Lebens der Polen zu betrachten. Dieser Vorzug wird zwar der alten Hauptstadt nach und nach durch Krakau streitig gemacht, wo die Akademie der Wissenschaften, die Universität und die Akademie der Künste eine große Attraktion auf die besten Kräfte der polnischen Intelligenz ausüben. Dennoch wird Warschau bisher durch seine numerische

Überlegenheit und den Wohlstand der Bevölkerung begünstigt. Jedenfalls ist die Produktionskraft auf dem Gebiete der Literatur und Wissenschaft in Warschau jetzt noch eine größere und äußert sich in der viel zahlreicheren Herausgabe von Zeitschriften, Büchern und überhaupt editorischen Unternehmungen, wie z. B. einer großen allgemeinen Encyklopädie, nach Art der französischen von Larousse, einer pädagogischen Encyklopädie, einer Geschichte der höheren Lehranstalten des alten Polens in Monographien usw.

Die Tätigkeit nach dieser Richtung hin kam in letzter Zeit auch speziell der Philosophie zu statten durch Begründung der ersten polnischen philosophischen Zeitschrift, die der philosophischen Bewegung unter den Polen einen erfreulichen Ausdruck gibt. Mit einem Bericht über diese Zeitschrift wollen wir auch unsere Rundschau der philosophischen Erscheinungen Warschaus beginnen.

Das Bedürfnis einer fachmäßigen Zeitschrift machte sich unter den polnischen Philosophen schon lange geltend, da in den allgemeinen Wochen- und Monatsschriften sich nur selten Raum fand für eine eingehendere Darlegung philosophischer Untersuchungen. Diesem Bedürfnisse kam Dr. Wladislas Weryho entgegen, der Verfasser einer deutschen kritischen Schrift über Marx als Philosoph, Bern 1894. Er begründete 1897 in Warschau die Vierteljahrsschrift Philosophische Revue, die sich die Revue philosophique von Ribot zum Muster nahm und ohne engherzige Abschließung für diese oder jene Schule, alle Richtungen, soweit sie eben philosophischen Charakter haben, zu Worte kommen ließ. Zugleich suchte der Herausgeber durch sein Prospekt die Spezialforscher auf allen Gebieten der Wissenschaft zur Erörterung ihrer philosophischen Grundlagen anzuregen, um so das Band zwischen ihnen und der Philosophie enger zu knüpfen. Dies ist denn auch gelungen; infolgedessen ist die Zeitschrift Weryhos in den sieben Jahren ihrer Existenz zum Sprechsaal fast für alle polnischen philosophischen Schriftsteller geworden und gibt einen klaren Begriff über ihre verschiedenartigen Bestrebungen. Wir finden in ihr nicht bloß abgeschlossene vorzügliche Abhandlungen über verschiedene Probleme der Philosophie, sowie der Grenzgebiete, die sie mit den Spezialwissenschaften vereinigen, sondern auch Berichte, Kritiken,

Selbstanzeigen über neue Erscheinungen der philosophischen Literatur in Polen und im Auslande. Viele Abhandlungen dieser Zeitschrift sind in dem gegenwärtigen Referate schon hervorgehoben worden, andere sollen noch erwähnt werden.

So erweckten schon gleich im ersten Hefte 1897 besonderes Interesse die Auszüge aus einer Korrespondenz zwischen dem polnischen Mathematiker des 17. Jahrhunderts A. A. Kochański und Leibniz, die Prof. S. Dickstein veröffentlichte. Es sind dies zwei Briefe, der eine von Kochański an Leibniz, Warschau, den 9. November 1691 und der andere von Leibniz an Kochański, Hannover, im Dezember 1691 datiert. Der Inhalt derselben bezieht sich auf die Elemente der geometrischen Analyse, welche Leibniz in den Acta Eruditorum publiziert hat. Erläuterungen des Herausgebers geben näheren Ausweis über diese Korrespondenz und ihren Inhalt.

Hier finde sogleich die Mitteilung Platz, daß S. Dickstein die gesamte Korrespondenz zwischen den erwähnten Gelehrten, soweit sie aufzufinden war, im 12. und 13. Bande des von ihm redigierten Jahrbuches: Mathematische Arbeiten, Warschau 1901 und 1902 herausgegeben hat. Die Korrespondenz umfaßt 24 Briefe von Kochański und 12 Konzepte zu Briefen von Leibniz, zusammen 36 Briefe, von denen bis jetzt nur drei publiziert worden sind, darunter die beiden oben erwähnten, und einer von Leibniz an Kochański vom März 1696 im Werke Prof. L. Steins: Leibniz und Spinoza, 1890. Die Kopien dieser Briefe hat Dr. E. Bodemann, Oberbibliothekar in Hannover, besorgt. Leider sind mehrere Briefe von Leibniz in den nachgelassenen Papieren von Kochański nicht aufzufinden gewesen, obwohl die Leibnizschen Konzepte beweisen, daß sie geschrieben wurden. Jedenfalls ist diese Korrespondenz nicht bloß für die Geschichte der polnischen Wissenschaft, sondern ebenso sehr für die Leibnizliteratur und auch in philosophischer Beziehung von Wert.

Eine Eigentümlichkeit der Weryhoschen Zeitschrift ist die Herausgabe von Zeit zu Zeit eines Heftes, das eine Sammlung von Abhandlungen verschiedener Autoren über ein und denselben Gegenstand enthält. Dadurch treten die betreffenden Anschauungen

in charakteristischer Weise hervor. So enthält das 3. Heft von 1900 Abhandlungen über die Energie von W. M. Kozłowski, Frau Josepha Kodis und H. Struve. Das vierte Heft von 1901 ist dem Begriffe und Wesen der Philosophie gewidmet und umfaßt diesbezügliche Abhandlungen von J. Radziszewski, M. Straszewski, W. M. Kozłowski, Frau Kodis, W. Heinrich und H. Struve. Nach dem Tode Herbert Spencers brachte das 2. Heft des gegenwärtigen Jahres eine Reihe von Abhandlungen über ihn. J. Halpern gab eine Biographie Spencers, W. M. Kozłowski schrieb über seinen Monismus und seine Psychologie, M. Massonius über seinen Agnostizismus, J. Nusbaum über ihn als Biologen, L. Krzywicki über seine Soziologie, St. Brzozowski über seine Ethik. H. Struve lieferte als Augenzeuge einen Bericht über sein Begräbnis in London, sowie eine Nachricht über sein Testament, S. Demby fügte eine Bibliographie der in polnischer Sprache erschienenen Schriften Spencers und über ihn hinzu. Das 4. Heft des gegenwärtigen Jahrganges von Weryhos Zeitschrift soll Kant gewidmet werden und eine ähnliche Reihe von Abhandlungen über ihn und die verschiedenen Teile seiner Philosophie enthalten, mit der oben erwähnten Abhandlung P. Chmielowskis, Kant in Polen, an der Spitze.

Auch durch Hervorrufung von Preisschriften sucht Weryho als Redakteur der Philosophischen Revue anregend zu wirken. So wurden zu Ende 1903 zwei Preise zu je 500 Rubel für Abhandlungen über die Kausalität und über die Methode der Ethik mit dem Termine Februar 1905 festgesetzt. Schließlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß mit der Zeitschrift die Ausgabe zahlreicher Schriften aus verschiedenen Gebieten der Philosophie verbunden ist, um den Bedürfnissen des Leserkreises nach Möglichkeit entgegenzukommen. Neben Originalarbeiten werden hier Übersetzungen neuester philosophischer Schriften von Wert besonders berücksichtigt, wie z. B. Frommels Klassiker der Philosophie, Sheldons Ethische Bewegung, Ribots Psychologie in Deutschland sowie seine Psychologie der Gefühle, Machs Populärwissenschaftliche Vorträge, Wundts Einleitung in die Philosophie und andere.

An der Universität zu Warschau wurde die Philosophie bis zum Juni 1903 durch den Verfasser des gegenwärtigen Referats vertreten. Neben den Vorlesungen entwickelte er seine pädagogische Tätigkeit in regelmäßigen privaten Versammlungen der Studenten, die philosophische Diskussionen zum Zwecke hatten. Seine schriftstellerische Tätigkeit während des letzten Jahrzehnts bekundete er hauptsächlich durch sein Werk: Kritische Einleitung zur Philosophie. Die erste Auflage erschien Warschau 1896, die dritte bedeutend vermehrte, daselbst 1903. Es sei gestattet, hier den Hauptinhalt dieses Werkes wiederzugeben. Eine deutsche Rezension desselben von J. Żuławski enthält die Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 112, S. 132 ff.

Der Verfasser behandelt die Einleitung in die Philosophie nicht bloß, wie gewöhnlich geschieht, als pädagogische Vorbereitung zum Studium derselben, sondern als selbständige Grundwissenschaft der Philosophie, die ihr Wesen, ihre Beziehung zum gesamten geistigen Leben des Menschen, ihre Methode und schließlich den philosophischen Geist, dessen Begabung, Entwicklung und Ausbildung zu untersuchen hat. Um eine derartige selbständige wissenschaftliche Behandlung der Einleitung zu charakterisieren, bezeichnet sie der Verfasser als kritische und ist bemüht, diesen Charakter bei Erörterung aller diesbezüglicher Fragen konsequent durchzuführen. Nach seiner Überzeugung ist nur eine solche kritische Untersuchung imstande, den Grund zu legen für den einheitlichen, zielbewußten Fortschritt der Philosophie als Wissenschaft. Solange jeder Denker seine subjektive Auffassung der Philosophie, ohne vorhergehende Kritik, zum Ausgangspunkte nimmt, statt möglichst objektiv sich Rechenschaft darüber zu geben, was eigentlich Philosophie sei, welche Aufgaben sie zu lösen habe und welche Mittel ihr in dieser Beziehung zur Verfügung stehen, so lange kann an ein Zusammenwirken der Denker zur Lösung jener Aufgaben nicht gedacht werden, und doch ist dies eine Grundbedingung jedes wahren Fortschrittes auch auf diesem Gebiete.

Das Buch zerfällt in vier Teile, denen Vorbemerkungen (S. 1—73) über Gegenstand, Bedeutung und Einteilung der kritischen Einleitung zur Philosophie vorangehen.

Der erste Teil (S. 74—145) handelt vom Wesen der Philosophie, analysiert ihren Begriff und stellt die charakteristischen Merkmale dar, durch welche sich die Philosophie von anderen verwandten Erscheinungen des geistigen Lebens absondert. Hier sucht der Verfasser auf Grund möglichst vielseitiger kritischer Erörterung der historisch gegebenen Auffassungen der Philosophie, nachzuweisen, daß zwei Merkmale allem wirklichen Philosophieren eigen sind, und zwar 1. ein kritisches Verhalten gegenüber dem Gegebenen, es seien dies traditionelle Glaubenssätze oder empirische Daten, und 2. ein Streben nach einheitlicher Weltanschauung. Das letztere macht sich zum Teil auch in der Religion geltend, und charakterisiert daher allein genommen die Philosophie nicht genau genug. Sie vereinigt mit jenem Streben nach einheitlicher Weltanschauung auch das erste Merkmal, nämlich ein kritisches Verhalten gegen den eigenen Bewußtseinsgehalt, was der Religion nicht eigen ist, da sie ihrem Wesen nach auf unmittelbaren Glauben beruht. Andererseits nehmen die Spezialwissenschaften auch das Merkmal des Kritizismus in Anspruch, aber ihr Kritizismus ist beschränkt und bezieht sich nicht auf die letzten, sowohl subjektiven als objektiven Grundlagen alles Gegebenen, aller Erkenntnis, sondern geht von gewissen Voraussetzungen aus und kritisiert die Resultate der Forschung auf Grund dieser Voraussetzungen. Außerdem fehlt den Spezialwissenschaften das zweite Merkmal der Philosophie. Auch die ausgedehnteste unter ihnen, die Naturwissenschaft, führt nicht zu einer allgemeinen Weltanschauung, da sie nur die physischen Erscheinungen untersucht, während zur vollen Weltanschauung, soweit sie überhaupt möglich ist, die Erscheinungen des geistigen Lebens, also die geschichtliche Entwicklung des Menschen in ästhetischer, theoretischer, ethischer und sozialer Beziehung ebenfalls berücksichtigt werden müssen und in Einklang gebracht mit den Ergebnissen der Naturforschung. Solche allgemeine Weltanschauungen finden wir nur in der Philosophie. Nach weiteren Erörterungen der Frage nach dem Wesen der Philosophie gelangt der Verfasser zur Definition derselben als der Wissenschaft, welche die allgemeinen, subjektiven und objektiven, Grundlagen der Erkenntnis untersucht,

um von ihrem Standpunkte aus die Erscheinungen des Seins in einer allgemeinen Weltanschauung zu erklären, so weit dies die erkenntnistheoretische Begabung der menschlichen Vernunft gestattet.

Im zweiten Teil (S. 146—559) wird die Philosophie in ihrem Verhältnis zu den übrigen Erscheinungen des geistigen Lebens untersucht. Alle Funktionen des geistigen Lebens bilden ein organisches Ganzes, in welchem die Erscheinungen einander gegenseitig, sei es unterstützen, sei es ausgleichen. So ist also zu zeigen, in welchem Zusammenhange die Philosophie mit allen diesen Erscheinungen steht, was sie von ihnen für ihre eigene Entwicklung entlehnt, und wiederum, was sie ihnen bietet. Es handelt sich hier um Klärung des Verhältnisses der Philosophie: 1. zur Poesie und Kunst, im allgemeinen zu den Idealen, als Erzeugnissen des schöpferischen Gefühls, das sich seine eigene Welt schafft, die den Menschen mehr befriedigt als die reale; 2. zur Wissenschaft, als Erscheinung des theoretischen Denkens, und schließlich 3. zum praktischen Leben, als Resultat der Willenstätigkeit in ihren verschiedenartigen Bestrebungen auf dem Gebiete des materiellen Wohlstandes, der sozialen Verhältnisse und der Religion.

In ersterer Beziehung unterwirft der Verfasser einer Erörterung hauptsächlich die Auffassung Alb. Langes und der Neukantianer wonach die Philosophie auf bloß negative Kritik zurückgeführt wird, während ihr positiver Gehalt vom „Standpunkte des Ideals“ nur praktische Bedeutung haben soll als „Gedankendichtung“. Dieser Auffassung gegenüber sucht der Verfasser auf Grund einer Analyse der Bildung von Ideen und Idealen nachzuweisen, daß konsequent entweder alle und jede Wissenschaft als Gedankendichtung ohne objektiven erkenntnistheoretischen Wert sei, oder daß auch den höchsten Generalisationen der Philosophie, insbesondere der Metaphysik, derselbe Wert, wie den anderen Wissenschaften zukomme, da sie dieselben logischen und erkenntnistheoretischen Hilfsmittel benutzt, wie diese. Ein künstlich geschaffener Dualismus läßt sich hier durchaus nicht aufrecht erhalten. Auch sei es nicht gerechtfertigt, zu verlangen, daß der Mensch sein Leben auf

Grund bloßer „Gedankendichtungen“ einrichte, denen kein Wahrheitsgehalt zukomme. Vernünftige Ideale unterscheiden sich von Utopien dadurch, daß ihre Realisierung wenigstens als wahrscheinlich erscheint. Jeder andere „Standpunkt des Ideals“ würde sich als utopistisch, also als unvernünftig erweisen. Demnach ist auch hier der Dualismus zu beseitigen. Dies beziehe sich ebenfalls auf Kants Glauben an den idealen Gehalt der praktischen Vernunft, sofern demselben die erkenntnistheoretische, also wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit abgesprochen wird. Hier habe man aber noch den weiteren kritischen Einwand zu machen, daß für Kant dieser Glaube sowie der kategorische Imperativ und der freie Wille eine Erscheinung des transzendenten Seins ist und daher für uns die Bedeutung einer Tatsache hat, der derselbe erkenntnistheoretische Wert zuzuschreiben ist, wie allen anderen Tatsachen, wie insbesondere der sinnlichen Anschauung der Außenwelt. Daraus folgt, daß wir entweder diese beiden Momente auf dieselbe erkenntnistheoretische Stufe stellen müssen, oder die Transszendenz, samt aller Gedankendichtung überhaupt, als Selbsttäuschung für wertlos erklären. Ein dritter Ausweg ist hier nicht zu finden, auch nicht aus praktischen Gründen, da auch die praktische Vernunft doch immer Vernunft ist und bleiben soll.

Bei Untersuchung des Verhältnisses der Philosophie zur Wissenschaft nimmt der Verfasser den Positivismus Aug. Comtes zum Ausgangspunkte seiner Kritik und zeigt, daß die Philosophie nicht als bloße enzyklopädische Zusammenstellung der Ergebnisse der Spezialwissenschaften bezeichnet werden könne. Sie hat ihre eigenen Aufgaben, die durch keine der Spezialwissenschaften und auch nicht durch alle zusammen gelöst werden können. Freilich darf sich die Philosophie von den übrigen Wissenschaften nicht loslösen, auch die Metaphysik nicht; aber sie nimmt die Ergebnisse ihrer Forschungen in sich auf nur auf Grund einer Kritik ihres erkenntnistheoretischen Wertes, was eine selbständige Untersuchung erfordert. Ferner ist die synthetische Weltanschauung der Philosophie kein Werk mechanischer Zusammenstellung, sondern die Zurückführung aller wissenschaftlicher Daten, auch der anscheinend entgegengesetzten, wie z. B. die Daten der Natur- und der Geistes-

wissenschaften, auf letzte allumfassende Prinzipien, die die Erscheinungswelt in ihrer Gesamtheit möglichst einfach und einheitlich erklären. Dies sind Aufgaben, die der Philosophie stets eigen waren und ihr eine selbständige Stellung neben den Spezialwissenschaften stets sichern werden, auch wenn noch so viele Wissenszweige als Einzelwissenschaften sich von ihr absondern sollten, wie dies neuerdings mit der Psychologie, Ethik, Soziologie, der Logik usw. der Fall ist. Es beweist dies nur, daß jedes Objekt des menschlichen Wissens von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrachtet werden kann, vom analytischen, auf das Einzelne immer weiter eingehenden, und vom synthetischen, der die einheitliche Zusammenfassung des gegebenen Objekts und seiner analytisch nachgewiesenen Elemente, mit dem Ganzen des Seins zum Zwecke hat. Besonderes Augenmerk lenkt der Verfasser bei Erörterung dieser Fragen auf das Verhältnis der Philosophie zur Mathematik und den Naturwissenschaften, wobei die Grundbegriffe von Ursache und Mechanismus, Kraft und Energie untersucht werden, um die obigen Sätze über den Zusammenhang der Philosophie mit den Spezialwissenschaften sowohl zu illustrieren als näher zu begründen.

Einen weiteren Abschnitt widmet der Verfasser dem Verhältnis der Philosophie zum Leben. Hier wird ihr Zusammenhang mit dem materiellen Wohlstand, den sozialen Erfordernissen, sowie mit der Religion untersucht und demgemäß werden die verschiedenen Lebensziele der Cyniker und Stoiker, Epikureer und Utilitaristen, dann des Asketismus, Pessimismus und Anarchismus einer Kritik unterworfen, um zu zeigen, welchen Standpunkt allen diesen Richtungen gegenüber der Philosoph als Philosoph im Leben einzunehmen habe. Dies führt zur Erörterung der Philosophie als Lebensweisheit, wobei gezeigt wird, daß die innere Konsequenz einer kritisch begründeten allgemeinen Weltanschauung, sie sei welche sie wolle, vom Philosophen eine durchgehende Übereinstimmung von Leben und Lehre fordert. Jede Abweichung des Lebens von der Lehre wäre ein schlagender Beweis gegen dieselbe, da es sich herausstellte, daß sie nicht lebensfähig sei, sondern nur ein abstraktes Gedankengewebe bilde, das weder lebendige Wahrheit noch wirkliche Lebenskraft besitzt. Wer soll den Lehren

des Philosophen vertrauen, wenn er es selbst nicht tut und sie nicht durch sein Leben bekräftigt? Die Darstellung des Ideals des Philosophen, eine geschichtliche Entwicklung im Vergleich mit dem Ideale des Gelehrten und seine Gestaltung unter den gegenwärtigen Lebensverhältnissen, bildet den Abschluß dieser Erörterung.

Der dritte Teil des Werkes (S. 560—635) beschäftigt sich mit der Methode der Philosophie. Es könnte fraglich erscheinen, ob dieser Gegenstand ohne vorhergehende Erkenntnistheorie zu untersuchen sei. Darauf erwidert der Verfasser, daß nicht bloß die philosophischen, sondern überhaupt alle Wissenschaften ein organisches Ganzes bilden, in welchem jeder Teil als Anfang oder Ende aufgefaßt werden könne, da sich alle gegenseitig bedingen. Nur praktische Rücksichten entscheiden darüber, wo im gegebenen Falle der Anfang zu machen sei. Die Frage nach der Methode hat zu zeigen, welche Hilfsmittel der Philosophie in der Lösung ihrer Aufgaben zu Gebote stehen. Diese Hilfsmittel werden in bezug auf ihre Grundlagen von verschiedenen Standpunkten seitens der Erkenntnistheorie und Psychologie ebenfalls untersucht. Die kritische Einleitung zur Philosophie hat dagegen zu erörtern, wie die allgemeinen Hilfsmittel der wissenschaftlichen Forschung überhaupt in der Philosophie zu verwenden sind, um sie auf kürzestem Wege zu einer womöglich befriedigenden Lösung ihrer Probleme zu führen.

In diesem Sinne sucht der Verfasser vor allem zu zeigen, daß der Philosophie in der Tat keine spezielle Methode eigen ist, weder eine apriorische, wie sie Kant für die Metaphysik in Anspruch nahm, noch eine dialektische nach dem Vorbilde Hegels. Die Philosophie verwendet dieselben allgemeinen Hilfsmittel der Erkenntnis, die in jeder Wissenschaft gelten, und diese sind: Analyse des Gegebenen auf Grund von Erfahrung und Vernunft, sowie Synthese der analytisch festgesetzten Elemente, als ideelle Rekonstruktion des Gegebenen. Nur die Art und Weise der Anwendung dieser Hilfsmittel auf den Gegenstand der Philosophie gibt den Anhaltspunkt, von einer speziellen Methode der Philosophie zu sprechen, aber nicht anders, als man auch von Methoden der

Physik oder Chemie, der Psychologie oder der Geschichte spricht. Die philosophische Analyse hat die drei Hauptquellen philosophischer Erkenntnis zu untersuchen, um das Gegebene derselben auf seine Elemente zurückzuführen. Hierher gehören: 1. die Tatsachen des Bewußtseins, überhaupt der Vernunft, die sich in dem sogenannten naiven Realismus darstellen, 2. die Ergebnisse der Spezialwissenschaften, und 3. die Ergebnisse der Geschichte der Philosophie. Dies führt zu einer dreifachen Kritik, die die Philosophie methodisch zu verwenden hat: Kritik des unmittelbaren Gehaltes des Bewußtseins und der Vernunft; Kritik der Ergebnisse der Spezialwissenschaften, sofern sie ihrem Inhalte nach in das Gebiet der Philosophie fallen, und schließlich Kritik der Geschichte der Philosophie, sofern sie als Hilfsmittel zur Lösung ihrer Aufgaben dienen kann. Die philosophische Synthese hat dagegen die Ergebnisse dieser Kritiken bei der ideellen Rekonstruktion, oder eventuell Modifikation des gegebenen Weltbildes in einer allgemeinen philosophischen Weltanschauung methodisch zu verwerten. Sie umfaßt demnach zuerst eine synthetische Bearbeitung der gegebenen Anschauung des naiven, unmittelbaren Realismus, um diesen mit den Ergebnissen der Analyse und Kritik in Einklang zu bringen, oder, wenn nötig, theoretisch zu modifizieren; ferner die Synthese der durch Kritik geläuterten Ergebnisse der Spezialwissenschaften, insbesondere ihrer sogenannten Gesetze; schließlich die Synthese der Ergebnisse, welche der historischen Kritik der Philosophie selbst entnommen sind. Alle diese methodologischen Momente der philosophischen Analyse und Synthese können natürlich bei den verschiedenen Untersuchungen nicht in der gegebenen Reihenfolge in Anwendung kommen; das ist auch garnicht erforderlich. Es handelt sich nur darum, daß jede philosophische Untersuchung alle die erwähnten methodologischen Momente im Auge behalte und konsequent verwende, da nur auf Grund derselben eine möglichst vollständige und richtige Lösung der aufgeworfenen Probleme gegeben werden kann. Auf nähere Begründung und ausführlichere Darlegung dieser philosophischen Methodologie müssen wir hier verzichten.

(Schluß folgt.)

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Becher, Er., Der Begriff des Attributs bei Spinoza in seiner Entwickelung und Beziehungen zu dem Begriff der Substanz und des Modus. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von B. Erdmann. Halle, Niemeyer.

Herbertz, Rich., Die Lehre des Unbewußten im System des Leibniz. Ebenda.

Bondegger, H., „Buschids", die Geheimwissenschaft Japans. Berlin, Verlag der literarischen Agentur.

Eucken, Rud., Die Lebensanschauungen der großen Denker. 6. Aufl. Leipzig, Veit & Co.

Ewald, Osk., R. Avenarius als Begründer des Empirio-Kritizismus. Berlin, Hofmann & Co.

Gramzow, O., Geschichte der Philosophie seit Kant. Charlottenburg, Brückner.

Goedeckemeyer, A., Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig Dieterich.

Klaiber, H., Die Lehre Schopenhauers und Dührings vom Werte des menschlichen Lebens. Jena, Rassmann.

Kluge, O., Die Aristotelische Kritik der Platonischen Ideenlehre. Greifswald, Abel.

Krauss, J., Ribots Psychologie. Beitrag zur Geschichte der modernen Psychologie in Frankreich. Jena, Costenoble.

Novalis, Fragmente. Ausgewählt von H. Simon. München, Langen.

Pastor, W., Gustav Theodor Fechner und die Weltanschauung der Alleinslehre. Vorträge in Wiss. I.

Pascal, Gedanken (Pensées). Übersetzt und eingeleitet durch v. Herber-Rohow. Mit Einführung von Eucken. 2 Bände. Jena, Diederichs.

Riehl, A., Plato. Halle, Niemeyer.

Rainfurt, A., Zur Quellenkritik von Galens Protreptikos. Freiburg i. B., Herder.

Romandt, H., Kants Kritik der reinen Vernunft abgekürzt auf Grund ihrer Entwickelungsgeschichte. Gotha, Thienemann.

Siebert, O., Was jeder Gebildete aus der Geschichte der Philosophie wissen muß. Langensalza, Beyer & Söhne.

Wollenberg, Nietzsches Gigantomachie. Güstrow, Opitz & Co.

Wolfsohn, Der Einfluß Gazâlis auf Chisdai Crescas. Preisgekrönt mit dem Lehmannschen Preis des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau. Frankfurt a. M., Kauffmann.

B. Französische Literatur.

Séailles, G., La Philosophie de Renouvier. Paris, Alcan.

Lévy, L. G., La Métaphysique de Maïmonide. Dijon, Barbier.

Dumas, G., Psychologie de deux Messies positivistes. Paris, Alcan.

Isambert, Les Idées socialistes en France de 1818 à 1848. Paris, Alcan.

Abbé Martin, J., L'Apologétique traditionnelle. 1ere Partie. Paris, Lethielleux.

Sully-Prudhomme, La vraie Religion selon Pascal. Paris, Alcan.

Scillière, E., Apollon ou Dionysos: Etude critique sur Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste. Paris, Plon.

Lichtenberger, Henri Heine penseur. Paris, Alcan.

Weber, A., Histoire de la Philosophie européenne. 7e Edition. Paris, Fischbacher.

Parisot, E., Un éducateur mystique: J. F. Oberlin, 1740—1726. Paris, Poulin.

Hébert. M., L'Evolution de la foi catholique. Paris, Alcan.

Fabre, J., La Pensée chrétienne. Paris, Alcan.

C. Englische Literatur.

Stewart, J. A., The Myths of Plato. London, Macmillan.

D. Italienische Literatur.

Bodrero, Il principio fondamentale del sistema di Empedocle. Rome, Loescher.

Melli, La filosofia di Schopenhauer. Firenze, Seeber.

Atti di Congresso internazionale di Scienze storiche, Vol. XI: Storia della filosofia, Storia delle religioni. Roma, Loescher.

Rignano, E., La sociologia nel corso di filosofia positiva di A. Comte. Palermo, Sandzon.

Levi, A., L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanca. Firenze, Seeber.

Eingegangene Bücher.

Bastian, A., Die Lehre vom Denken. III. Teil. Berlin 1905. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Bodrero, Il principio fondamentale del sistema di Empedocle. Roma 1905. Loescher & Co.

Descartes'. R., philosophische Werke. I. Abt. Abhandlung über die Methode. Neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von A. Buchenau. Leipzig 1905. Dürrsche Buchhandlung.

Elkin, W. B., Hume: The relation of the treatise of human nature-book I to the inquiry concerning human understanding. New-York 1904. The Macmillan Company.

Eleutheropulos, Das Schöne. Ästhetik auf das Allgemein-Menschliche und das Künstlerbewußtsein begründet. Berlin 1905. C. A. Schwetschke & Sohn.

Ewald, O., Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Berlin 1905. Ernst Hofmann & Co.

Flügel, O., J. F. Herbart. (Männer der Wissenschaft, Heft 1.) Leipzig 1905. Wilhelm Weicher.

Frost, L., Johanna Schopenhauer. Ein Frauenleben aus der klassischen Zeit. Mit 4 Porträts. Berlin 1905. C. A. Schwetschke & Sohn.

Gastrow, P., Tolstoj und sein Evangelium. Ein Vortrag. Gießen 1905. Alfred Töpelmann.

Goldschmidt, L., Kants „Privatmeinungen" über das Jenseits und die Kant-Ausgabe der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften. Ein Protest. Gotha 1905. E. F. Thienemann.

Grisebach, E., Schopenhauer. Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens. Berlin 1905. Ernst Hofmann & Co.

Günther, L., Kepler und die Theologie. Ein Stück Religions- und Sittengeschichte aus dem XVI. und XVII. Jahrhundert. Gießen 1905. Alfred Töpelmann.

Hollenhaag, H. von, Vom Typus in der Kunst. Proben. Leipzig und Wien 1905. Akademischer Verlag.

Larsen, K., Krieg und Menschen. Psychologische Bilder aus einem modernen Kriege. Kiel 1905. Lipsius & Fischer.

Michelis, W. H., Antisophie. Berlin 1905. Georg Eichler.

Mellis, G., La filosofia di Schopenhauer. Firenze 1905. B. Seeber.

Marvin, W. T., An introduction to systematic philosophy. New-York 1905. The Macmillan Company.

Newest, Th., Die Gravitationslehre ein Irrtum! Einige Weltprobleme. Wien 1905. Carl Konegen.

Romundt, H., Kants Kritik der reinen Vernunft abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte. Gotha 1905. E. F. Thienemann.

Schultz, W., Pythagoras und Heraklit. (Studien zur antiken Kultur, Heft 1.) Leipzig und Wien 1905. Akademischer Verlag.

Sterrett, J. M., The freedom of authority. Essays in apologetics. New-York 1905. The Macmillan Company.

Wünsche, A., Der Sagenkreis vom geprellten Teufel. Leipzig und Wien 1905. Akademischer Verlag.

Zeitschriften.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie. XXIX. Jahrg., H. 1 u. 2. Stosch, G., Die Gliederung der Gesellschaft bei Schleiermacher. — Freytag, W., Über die Erkenntnistheorie der Inder. — Barth, P., Zum 100. Todestage Schillers.

Theologische Studien und Kritiken. Jahrg. 1905, H. 2 u. 3. Clemen, C., Schleiermachers Vorlesungen über theologische Enzyklopädie. — Clemen, O., Melanchthoniana. Eine Vorrede und ein Gedicht Melanchthons.

Zeitschrift für Theologie und Kirche. XV. Jahrg., H. 2. Kattenbusch, Die Lage der systematischen Theologie in der Gegenwart. — Häring, Das Verständnis der Bibel in der Entwickelung der Menschheit.

Kantstudien. Bd. X, H. 1, 2 u. 3. Gerland, Kant, seine geographischen und astropologischen Arbeiten. — Klein, Hamlet und der Melancholiker in Kants „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen". — Vahinger, Das Kantjubiläum im Jahre 1904. — Schmid, F. A., Schiller als theoretischer Philosoph. — Cohn, J., Das kantische Element in Goethes Weltanschauung. — Vahinger, Zwei Quellenfunde zu Schillers philosophischer Entwickelung.

Revue philosophique. Lannes, F., Le mouvement philosophique en Russie: Les Slavophiles. — Fouillée, A., La Raison pure pratique doit-elle être critiquée?

Revue de Métaphysique et de Morale. Le Numéro de Mai, spécialement consacré à A. Cournot (articles de Poincaré, Milhaud, Tarde, Bouglé, Aupetit, Faure, Darlu, Vial, Parodi, Mentré, Audierne, Moore).

L'Anneé philosophique. Brochard, V., La Morale d'Epicure. — Pillon, F., La Critique de Bayle. — L. Dauriac, Essai sur l'instinct réaliste, Descartes et Reid. — Hamelin, O., Corrections à la plus récente des traductions françaises des Prolégomènes de Kant.

Revue de Philosophie. Kozłowski, W., Wronski et Lamennais.

Mind. Norman Smith, The Naturalism of Hume.

The philosophical Review. Moore, A. W., Pragmatism and its Critics.

Rivista filosofica. Montuori, R., Il Principe di Machiavelli e la politica de Hobbes.
